جستجو
در
تصوف ایران

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین کوب



جستجو در تصوف ایران

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۵۷



زرین کوب، عبدالحسین
جستجو در تصوف ایران
چاپ اول: ۱۳۵۷
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ سپهر، تهران

مقدمه

جستجو درتصوف ایران کاریست که بدون آن، آشنایی با همهٔ افقهای ناشناختهٔ فرهنگ ایرانی تمام نخواهد بود. حتی دنیای اسلام‌را نیز درجملهٔ ابعادگسترده‌یی که دارد بدون شناخت ویژگیهای این بُعد انسانی‌آن نمی‌توان به‌درستی ارزیابی کرد. لیکن تصوف نیز ورای دنیای شعر وهنر با قلمرو اخلاق وتربیت وکلام وحکمت پیوندی دیرینه دارد و این نکته جستجوگر را ازمحدودهٔ آنچه تصوف وعرفان محض می‌خوانند بسی فراتر می‌برد و از وی سیر و پویه درآفاقی بس دورتررا مطالبه می‌کند.

معهذا، آنچه درجستجوی حاضر عرضه می‌یابد فراخنای ساحتی بدین وسیعی‌را نمی‌تواند در برگیرد. اما بسیاری از آنچه اینجا ناگفته مانده است یادداشتهای دیگری را شاملست که هرگاه جملگی‌آنها منتشر گردد می‌تواند تصویری محدود اما روشن از بخش عمدهٔ‌آفاق بیکران این فرهنگ ارزنده‌را نشان دهد. چندسال پیش‌که پاره‌یی ازین‌یادداشتها درمجله‌ها نشر یافت دوستداران عرفان‌وادب در آن به‌دیدهٔ عنایت نظرکردند واکنون‌که هم به‌پایمردی و یاریگری برخی از ایشان قسمتهایی بیشتر ازهمان یادداشتها درطی این دفتر انتشار می‌یابد بدان امیدست‌که باز مگر در نظر آنها مورد قبولی یابد. اگر فرصتی ازعمر بدست‌آید ممکن است نشر بازماندهٔ این یادداشتها نیز جستجویی دیگر راکه درپی این جستجو خواهد بود به‌دنبالهٔ جستجو پیوند دهد، ومجموع این جستجوها پاره‌یی نکته‌های دشوار را درباب این میراث ارزندهٔ فرهنگ ایران روشن نماید.

درین‌جستجو بررغم‌آنچه برخی ازگزارشگران پرحرارت دردفاع ازهرآنچه موضوع بحث‌آنهاست شیوه دارند جای جای نیز هرجاکاستی ونادرستی به‌نظررسیده است بازنموده آمده است. و این ازآنروست‌که در مسایل انسانی هرگز نباید نقش‌تاریخ و دگرگونی اجتناب ناپذیری راکه طی زمان ومکان درپیشرفت اندیشه‌ها دارد نادیده‌گرفت. بااینهمه سعی درشناخت این طرز جهانبینی ـمثل هرجهانبینی دیگرـ ازجوینده نوعی همدلی‌را نیز مطالبه می‌کند وبدون این اندك مایه همدلی، محقق نمی‌تواند درکرانه‌های دوردست این بُعد انسانی فرهنگ ایرانی نفوذکند و به‌آنچه آن‌را ارزیابی «عینی» خویش می‌خواند نیز مطمئن باشد.

البته این جستجو مدعی‌آن نیست‌که چیزی ازمقولهٔ تاریخ تصوف شمرده‌آید. اما

تاریخ‌تصوف نیز اگر بررسی ارتباط بین‌تصوف با گذشته‌های دور باشد، بدون شك باجریان‌های اندیشگی وسنتهای ادبی بیشتر ارتباط دارد تا با قدرتهایی که درجایی پدیدآمده‌اند یا سلاله‌هایی که درجای دیگر ازمیان رفته‌اند. به‌علاوه نفوذتصوف درمیراث ادب وهنر ما بیش ازآن زنده است که امتداد تاریخ توانسته باشد تمام‌آن‌را به‌بیغولهٔ گذشته‌ها واپس رانده باشد. معهذا این نکته مانع ازآن نیست که درآن به‌چشم تاریخ نگریسته‌آید یا تأثیر حوادث ایام در دگرگونی‌آن نیزگه‌گاه ارائه گردد. اما مسألهٔ منشأ تصوف درین کتاب مطرح نیست. بحث دراینکه گرایش به‌دنیای عرفان بیماریی ذهنی یاتوهمی ناشی ازسلطهٔ ترس‌وشك محسوب تواند بود نیزمسأله‌یی است‌که در ارزیابی امروزینهٔ این طرزجهانبینی نمی‌تواند چندان کمك مؤثری به‌محقق بنماید. چنانکه منشأ تاریخ آن نیزخواه جادوگری باستانیان باشد وخواه امید موهوم یاسرخوردگی ستمدیدگان جامعه، درهرحال ازارج و بهای انسانی این میراث دیرینهٔ فرهنگ ایران نمی‌کاهد. نه‌آیا علم هیئت وعلم شیمی هم که امروز اهمیت فوق‌العاده‌یی درتکامل وترقی دانش انسانی دارند از خرافات طالع‌بینان و اوهام کیمیاگران باستانی به‌دست‌آمده‌اند؟ بررغم پاره‌یی‌عناصرمنحط وآمیخته به‌خرافات که درجای‌جای تعالیم برخی ازصوفیه به‌چشم می‌خورد بازتصوف، درزمینهٔ اخلاق وتربیت و در برخورد با واقعیتهای اجتماعی، بینش و جهش متعالی وانساندوستانه‌یی به‌یك بخش عمده از فرهنگ ایرانی بخشیده است که‌آنهمه را نمی‌توان به‌خاطر پاره‌یی‌جهات منفی که درش هست کم ارج شمرد.

دربارهٔ کتاب حاضر باید این نکته‌را هم افزودکه جستجویی با چنین وسعت البته جوینده را به‌آنچه دیگران، پیش از وی درین زمینه انجام داده‌اند، تاحد زیادی مدیون می‌دارد. ازین جمله، آنچه دریادداشتهای پایان‌کتاب‌آمده است ضمن‌ذکربرخی ازین مراجع پاره‌یی‌را ازآنچه جوینده، مرهون مساعی دیگرانست ادا می‌کند. اما آنچه‌را وی مدیون همدلی با رهروان رازآشناست نمی‌توان به‌بیان‌آورد و بدون این همدلیها نویسنده چگونه می‌توانست درین سرزمینهای درشتناك و وهم‌انگیز گام بگذارد؟ گذشته ازینها به‌خوانندهٔ شکیبای باگذشتی هم‌که ضعف بشری را برمن می‌بخشاید و می‌تواند بیماری طولانی و مسافرت درمانی‌را عذرخواه قسمتی ازنابسامانیهایی بیابدکه بدون امکان نظارت ودخالت نگارنده احیاناً درجریان طبع کتاب روی داده است بیش ازهرکس دیگر مدیونم.

کلیولند، اهایو

مردادماه ۱۳۵۷

عبدالحسین زرین‌کوب

فهرست مندرجات

۱ مرده‌ریگ ایران باستانی

اگر درست است که تصوف در دنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به‌کمال خویش رسید ظهور و توسعهٔ آن در سرزمین ایران، در طی قرون نخستین اسلامی، خالی از غرابتی به‌نظر نمی‌رسد چراکه ایران به‌عنوان مهد دیرینه آیین زرتشت با عوالم زهد و فقر آشنایی و توافقی نداشت تا ازین حیث آمادگی خاصی برای پرورش تصوف نشان داده باشد[۱]. معهذا شک نیست که تعدادی‌ازپیشروان‌فکرتصوف یا کسانی که قدماء صوفیه آنها را به‌طریقت خویش منسوب می کرده‌اند — مثل حسن بصری (وفات حدود ۱۱۰ ه)، ابوهاشم کوفی (وفات ۱۶۰)، ابراهیم ادهم (وفات حدود ۱۶۰)، شقیق بلخی (وفات ۱۹۴) و دیگران — در ایران قرون نخستین اسلامی به‌وجود آمده‌اند و این نکته از آمادگی محیط فکری و مادی ایران این ادوار برای پیدایش تصوف حکایت دارد. درینصورت قسمت عمدهٔ این آمادگی که تا حدی نیز به‌سبب بروز کشمکشهای اجتماعی، برخوردهای شدید طبقاتی، و مبارزه‌های مذهبی و کلامی ایران دوران صدر اسلام حاصل شده است، می‌بایست ناشی از وجود پاره‌یی زمینه‌های دینی و عقاید و تقالید کهنهٔ رایج در ایران این ادوار بوده باشد و بی‌هیچ شک بدون توجه به‌این زمینه‌ها، آمادگی قلمرو دیرینهٔ ساسانیان را برای رشد و توسعهٔ مبادی و اصول تصوف اسلامی نمی‌توان به‌شیوهٔ معقولی توجیه کرد. البته در بین‌آنچه ممکن است تأثیر بلا واسطه‌یی در پیدایش تصوف داشته باشد بدون شک مذاهب عهدساسانی مثل آیین‌مانی، عقایدگنوسی، آیین بودائی، و کیش مسیحی را باید یاد کرد اما حتی قرنها پیش از عهدساسانی هم، پاره‌یی عناصر عرفانی در عقاید و آداب مزدیسنان و هم در تعالیم زرتشت و مطاوی اوستا وجود داشته است که رواج آنها سابقهٔ آمادگی

محیط فکری و ذهنی ایرانیان را برای قبول پاره‌یی از مبادی صوفیه نشان می‌دهد. البته زهد و فقر، آنگونه که نزد پیروان آیین مسیح خاصه در سوریه و مصر رواج داشت در نزد ایرانیهای زرتشتی پسندیده نبود. در آیین زرتشت، چنانکه از شکایت گئوشورون — روان آفرینش — در گاتها برمی‌آید[۲] از ملک و ثروت وسعی و زحمت ستایش شده است و این طرز تلقی از زندگانی جهانی، تعلیم مزدیسنا را به‌عنوان آئینی مخالف زهد و ریاضت، بکلی از آنچه در مذاهب قدیم هندوان و حتی بعدها در نزد آریاهای ریگ‌ودا وجود داشته است جدا می کند. اینکه زرتشت خود در «سنت» مزدیسنان هم اولین گله‌دار، هم نخستین روحانی، و هم نخستین جنگجو محسوبست، نشان می‌دهد که نزد او جنگجویی و ثروت‌اندوزی با عوالم روحانی منافات ندارد. در واقع سعی و عمل همواره از اصول تعلیم زرتشت محسوب بوده است و مبارزه با دیوان و عناصر شر در نزد وی سعی در آباد کردن زمین، نگهداشتن کشت از آفات، و پرورش و توسعه‌گله و چراگاه را الزام می کرده است. در «وندیداد» خجسته‌ترین نقطهٔ روی زمین آنجاست که انسان عبادت می کند یا خانه و رمه و زن و فرزند به‌وجود می‌آورد، یا غله و میوه حاصل می‌نماید یاگله و چهارپای وی افزونی می‌یابد. البته این طرز تلقی از زندگی جایی برای‌گرایش به‌زهدوفقر باقی‌نمی‌گذارد. روزه‌داری و الزام‌گرسنگی نیز که نزد مانویان و عیسویان همچون نوعی عبادت تلقی می‌شد و در نزد صوفیه مخصوصاً اهمیت فوق‌العاده‌داشت، در نزد پیروان زرتشت‌گناه شمرده می‌شد. حتی کسی که تعلیم و ترویج روزه‌داری می کرد آشموغ خوانده می‌شد و به‌موجب «وندیداد» مستوجب کیفر بود [۳]. ابوریحان‌بیرونی هم، در الاثارالباقیه خاطرنشان می کند که در نزد زرتشتیها هر کس روزه می‌داشت مرتکب‌گناه شده بود و به‌عنوان کفاره می‌بایست عده‌یی را اطعام کند. این‌گناه در واقع از آنجا ناشی می‌شد که به‌اعتقاد مزدیسنان انسان بدون آنکه غذا بخورد نمی‌تواند برای به‌جا آوردن کارهایی چون کشاورزی و گله‌داری و به‌وجود آوردن فرزندان تندرست که همهٔ اینها عبادت محسوب می‌شود قدرت و قوت داشته باشد. اینکه کشتن جانوران موذی — خرفستران — که به‌کشت و زرع‌گزند می‌رسانند در آیین زرتشت همچون عبادتی شایسته تلقی می‌شود نیز تفاوت دید مزدیسنان را با طرز تلقی پیروان مذاهب هندی که

از هرگونه آزار جانوران به‌شدت اجتناب داشته‌اند نشان می‌دهد. فقدان عناصر مربوط به‌زهد و ریاضت در آیین ثنوی زرتشت شاید در نظر بعضی اهل نظر عجیب بنماید زیرا در واقع تمایلات ریاضت‌آمیز غالباً مبنی‌براین پندارست که ترک شهوات جسمانی موجب تصفیهٔ روح‌است و بدینگونه، ثنویت روح و جسم زمینهٔ هر نوع گرایش زهدآمیز هست اما این نکته که در آیین ثنوی زرتشت گرایش به‌زهد و ریاضت نیست از آنروست که در ثنویت او روح و جسم در مقابل هم نیست خیر و شرست که با هم مقابل است و البته دنیای جسم هم جزو قلمرو خیرست نه‌قلمرو شر. مهذا ظهور اینگونه تمایلات زهدآمیز در بین بعضی ایرانیان مخصوصاً از دورهٔ اسکندر به‌بعد، ممکن است بدانگونه که بعضی صاحبنظران خاطرنشان کرده‌اند [٤] تا حدی ناشی از آن باشد که عوامل جغرافیایی و نژادی مختلف، ایران را نیز تا اندازه‌یی مثل هند و مصر در طی تاریخ طولانی خویش در معرض تهاجم و تجاوز اقوام و طوایفی قرار داد که هر چند از لحاظ قدرت‌فکری از آنها برتر نبودند غالباً از جهت قدرت جسمی برتری داشتند وگرایشهای زهدآمیز و آمیخته به‌یأس و بدبینی که در عرفان مانوی و اسلامی ایران هست ممکن است حاصل تجارب جنگها و شکستهای گذشته باشد.
نکته دیگری که موجب شد تا در جوّ فکری ایران قرون نخستین اسلامی، تمایلات زهدآمیز، عرفانی، و وحدت وجودی پدید آید وجود بقایایی از آنگونه مذاهب و ادیان ایرانی و غیر ایرانی بود که پیدایش و توسعه تدریجی آنها از همان اوایل عهدساسانی امثال کرتیر، آذرپادمهراسپند، و مهرنرسی روحانیان و وزراء ساسانی را واداشته بود تا باتمام یا بعضی‌از آنهابه‌عنوان‌امری که‌وحدت دینی یا ملی ایران را تهدید می کند به‌مبارزه برخیزند. وجود اینگونه ادیان و مذاهب که شامل آیین مسیحی، یهود، مانوی، بودائی، برهمائی، و فرقه های بدعت‌گرای زرتشتی می‌شد در این دوران اواخر عهدساسانی سابقه‌یی طولانی از تحول و تحرک و کشمکش‌وتعصب را در پس‌پشت خویش داشت. در هر حال دنیای ساسانی که به‌دنبال سقوط تیسفون و انقراض خاندان دیرینه روز یزدگردسوم، باتسلیم شدن نهائی اما تدریجی به‌آیین فاتحان، بخش عمدهٔ تمدن دنیای اسلام را پایه‌گذاری کرد در پایان دوران خویش و حتی در عهد نهضت درخشان خسرو اول در برخورد بین عقاید و مذاهب مختلف به‌نوعی سرگشتگی دچار بود

و البته بر رغم سعی مجدانه‌یی که خسرو انوشروان و موبدانش در ایجاد وحدت آیین و تحمیل کیش زرتشتی بر تمام رعایای ایرانی به‌خرج دادند وسعت قلمرو امپراطوری ساسانی، تفاوت نژادها، وتنوع اقلیم و سابقهٔ تاریخی هر یک از ولایات تابع، رواج و انتشار عقاید و مذاهب خاصی را اقتضا داشت که مخصوصاً در پایان عهدساسانی اشتغال به‌جنگهای دایم یا انهماك در اختلافات داخلی و خانوادگی بین سلاطین و نجبا، توسعهٔ مستمر این برخوردهای دایم بین عقاید و ادیان را الزام می کرد و بعد از سقوط ساسانیان هم تا وقتی اسلام بر تمام نواحی و ولایات آن امپراطوری وسیع دست یافت و مخصوصاً تا وقتی اسلام در تمام این نواحی آیین رسمی و مقبول عامه واقع‌گشت و رعایای ساسانی به‌جای پرداخت جزیه به‌قبول اسلام و پرداخت زکوة و صدقه تن در-دادند چندین نسل — بیش از یک قرن — طول کشید و البته درین مدت نیز علاوه بر آیین زرتشت که نزد اکثریت طبقات جامعهٔ ایرانی باقی‌ماند سایر ادیان مثل مسیحیت، یهودیت، بودائی، برهمائی و حتی مانویت نیز همچنان در بین طبقات مردم ایران و انیران درجامعهٔ پایان عهد ساسانی برقرار ماند و طبیعی بود که‌وقتی‌گرایشهای عرفانی‌دربین مسلمین‌این نواحی ظهور و رشد کندازین عوامل مختلف دینی و مذهبی رایج در محیط متأثر شود و بعضی عناصر آنها را در خود جذب و حل نماید. ازین جمله آیین بودا مخصوصاً در نواحی شرقی ایران رواج داشت. معبد معروف بلخ که به‌قول دقیقی شاعر، در نزد یزدان‌پرستان باستانی مثل مکه در نزد مسلمانان محسوب می‌شد نوبهار (=نو وهاره،معبدنو) خوانده می‌شد و نام برمک که اخلاف یک تن از آخرین صاحبان آن عنوان بعدها در دورهٔ عباسیان یک خانوادهٔ متنفذ وزراء اسلامی را به وجود آوردند، از کلمهٔ Para-maka پرمکه (=سروربزرگ) معرب‌شده بود که در واقع‌عنوان شیخ ومرشدو رئیس‌صومعهٔ‌بودائیان‌به‌شمار می‌آمد. گزارش‌سیاحان‌چینی که غالباً دراطراف بلاد مجاور برای به‌دست آوردن کتب و آثار مقدس گذشتهٔ بودائی یا تعلیم و اشاعهٔ آن آیین مسافرتهایی می کرده‌اند نشان می‌دهد که درعهد ساسانی تمام راههای بین چین وهند و ایران صومعه های بودائی وجود داشت. آیین بودا درواقع ازعهد-سلوکیها درین نواحی شرقی ایران رسوخ و انتشار یافته بود اما احتمال آنکه در اوستا هم نام گئوتمه اشاره به‌شخص بودا بوده باشد با آنکه بعضی محققان

درین باب اصرار کرده‌اند [٥] ظاهراً قابل تأیید نیست. در هر حال در عهد سلوکیها و اشکانیان آیین بودا در شرق ایران رواج داشت چنانکه مقارن قرن دوم قبل از میلاد در حدود زرنگه (=سیستان) و رخج بعضی پادشاهان محلی در سکه‌هاشان تصویر بودا را نقش می‌کردند و در همین قرن در عهد اشکانیان، ایرانیان بودائی از همین نواحی باختر، حتی در قلمرو چین نیز به‌نشر و ترویج آیین بودا می‌پرداختند. در روایات چینی، از یک شاهزادهٔ اشکانی، با نام تحریف یافته و چینی شدهٔ انشی کائو An_shi_kao حکایتی نقل می‌شد که وی به‌موجب آن، مثل آنچه در داستان ابراهیم ادهم هست، تخت و تاج خود را رها کرد و یا اشتغال به‌زهد و ریاضت در دنبال مسافرتهای عدیدهٔ خویش، به‌چین رفت (حدود ١٤٨ میلادی) و در آنجا به‌تعلیم و ترجمهٔ کتب بودائی پرداخت. چند تن دیگر از شاهزادگان و نام آوران عهد اشکانی نیز در نشر و تبلیغ آیین بودا در چین اهتمام کرده‌اند که وجود آنها حاکی از وسعت و سابقهٔ انتشار آیین بودا در نزد ایرانیان شرقی است. با این سابقهٔ طولانی البته شگفتی ندارد که در اوایل عهد ساسانی موبد کرتیر در کتیبهٔ خویش آیین بودا را جزو عقایدی که وی با نشر و توسعهٔ آنها مبارزه کرده است یاد کرده باشد و مانی هم در آیین التقاطی خویش بعضی عناصر آن را اخذ، و خود را نیز همچون یک موعود بودائی، عرضه کرده باشد در پایان عهد ساسانی هم که هوان تسانگ زایر و سیاح چینی به‌حدود ایران شرقی رسید در دره‌های قندهار و کابل و حدود بلخ همچنان کیش بودایی غلبه داشت. در بلخ، مقارن این ایام صد صومعهٔ بودائی (= وهاره) و چندین هزار شمن وجود داشت. حتی در نوبهار معروف هم که وی طی مدت یکماه در آنجا منزل داشت صدتن از شمنان بودایی به‌تعلم و خدمت و عبادت و ریاضت مشغول بودند. این نکته هم که زایران چینی در آنجا طشتی را که بودا با آن تطهیر می‌کرد و همچنین جاروب بودا و یک دندان او را زیارت کرده‌اند و کشکول بودا را هم جزو غنیمتهایی که خسروانوشروان در فتح کابل با خود به‌ایران برد نشان داده‌اند اهمیت ارتباط نواحی شرقی ایران را با سنت‌های بودایی نشان می‌دهد. یک یادگار این نفوذ بودائی قصه‌های سرخ بت و خنگ بت، دو بت معروف بامیان است که تا عصر عنصری و محمود هم شهرت داشت و نیز داستان بوداسف و بلوهر است که حکایت بودا را نشان می‌دهد. همچنین

از آثار نفوذ این آیین ذکری است که از شمن و بت در ادب فارسی صوفیه و غیر صوفیه هست وگه‌گاه با لحنی دوستانه و محبت‌آمیز نیز از آنها یاد شده است و اینهمه از طول انس و سابقه الفت با کیش بودایی حکایت دارد — هرچند دربارهٔ بت بحث است و معلوم نیست ارتباطی با کلمهٔ بودا داشته باشد[۶]. از بقایای این نفوذ بودایی غیر از سکه‌های بسیار، آثار باستانی هم هنوز هست. از جمله در بامیان، مغرب کابل، مجسمه‌های عظیم بودا هست که در کوه کنده‌اند و در درهٔ قندهار نشان ویرانه‌های معابد بودایی هست و در کاوشهای اخیر هم آثاری به‌دست آمده است که نفوذ این مذهب را در حدود مرو هم نشان می‌دهد. با آنکه در دورهٔ توسعهٔ آیین مزدیسنان و عهد خسرو اول آیین بودا در مقابل نفوذ آیین زرتشت تا حدی مخصوصاً در نواحی سغد عقب‌نشینی کرد و وقتی هوان تسانک به‌این حدود آمد (۶۲۹ م)، در سمرقند صومعهٔ بودائی درحال ویرانی بود اما باز بخارا — که حتی نام خود را مدیون ضبط اویغوری کلمهٔ «وهاره» بود — تا هنگام غلبهٔ مسلمانان همچنان آیین بودایی را حفظ کرد و چندین بار از اسلام به‌آیین بت‌پرستی بازگشت. باری مقارن فتوحات اسلام و تا مدتها بعد از آن در بسیاری ازین نواحی شرقی ایران، آیین بودا همچنان نفوذ خود را محفوظ می‌داشت. چنانکه در بخارا، رامتین، سمنگان، بامیان و کابل تا مدتها در قرون نخستین اسلام پیروان آیین بودا وجود داشتداند — بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر قابل ملاحظه‌یی در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهدوعرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می‌بایست نامحسوس اما قابل ملاحظه بوده باشد با اینهمه تصور آنکه تمام پدیدهٔ تصوف و توسعهٔ آن را بتوان به‌نفوذ بودائی منسوب داشت البته واهی و بی‌اساس است.

چنانکه دربارهٔ نفوذ عیسویت هم با آنکه وجود بعضی‌عناصر مسیحی را در تصوف می‌توان نشان داد البته هرگونه مبالغه‌یی نارواست اما شک نیست که دنیای اسلام و تصوف اسلامی در ایران هم — مثل سوریه و بین‌النهرین و مصر — از همان اوایل با مسیحیت ارتباط و تماس یافته است و البته ممکن نیست که برورغم این تماس‌های مستمر در یکدیگر تأثیر نگذاشته باشند. در ایران وجود و رواج آیین مسیح از همان اوایل عهد ساسانیان موجب دلنگرانی

موبدان یاوزرای عصر — مثل کرتیر و مهرنرسی — بود. معهذا شاپور اول وجود رعایای مسیحی را، حتی در نواحی غربی و مجاور سرحد روم هم برای امپراطوری خویش چندان مایهٔ تهدید و خطر نمی‌یافت یا فایدهٔ سیاست تسامح را بیش از لطمه‌یی می‌دید که اختلاف عقاید در داخل قلمرو وی می‌توانست به‌قدرت دولت وارد سازد[۷]. اما در دورهٔ شاپور دوم جنگ با روم شرقی — که مسیحی شده بود — مسیحی‌های ایران را هم متهم به‌تمایلات ضد ایرانی کرد و تعقیب و آزار آنها را در نظر حکومت ساسانی از مقدمات تأمین داخلی جلوه داد. معهذا در طی دوران طولانی جنگهای ایران و روم، بعضی پادشاهان ساسانی گرایش به‌تسامح را خواه از جهت مبارزه با توسعهٔ نفوذ داخلی مغان و خواه به‌عنوان وسیله‌یی جهت جلب و استمالت عناصر غیر ایرانی در داخل قلمرو امپراطوری برسیاست آزار و تعقیب مسیحیان ترجیح دادند و این نکته حتی‌گه‌گاه موجب رواج مسیحیت در بین نجبای ایرانی می‌شد و احیاناً مسیحی‌ها را هم جرئت می‌داد تا در نواحی دور افتاده‌گه‌گاه به تخریب آتشگاهها یا اهانت به‌عقاید مزدیسنان هم بپردازند. اما غیرت و تعصب موبدان زرتشتی غالباً با این‌گونه سیاستهای تسامح آمیز هم مخالف بود و مخصوصاً از وقتی دولت روم شرقی آیین مسیح را به‌عنوان کیش رسمی پذیرفت مسیحی‌های ایران بیشتر مورد سؤظن شدند و در بعضی کتب سریانی و ارمنی تفصیلهایی در باب شهداء مسیحی در قلمرو ساسانی هست که از مبالغه‌هایی هم خالی نیست و شاید وجود پاره‌یی اختلافات در داخل حوزهٔ کلیسای شرقی ومسایل مربوط به‌ارمنستان هم از اسباب مزید این تعقیبها بوده باشد. در اواخر عهد ساسانی جوابی که هرمزد چهارم به‌درخواست موبدان که تعقیب و آزار عیسویان را از وی می‌خواستند داد از علاقهٔ وی به‌سیاست تسامح یا از مخالفت با قدرت طلبی موبدان حکایت دارد اما پسرش خسرو دوم به‌علت آنکه بعضی زنان وی، از جمله ماریهٔ رومی و شیرین ارمنی، آیین مسیح داشتند به‌رعایای مسیحی خویش پاره‌یی آزادیها هم داد اما البته قول یوتیکوس که می‌گوید پرویز خود آیین نصاری گرفت اساس ندارد و اهتمام او در بنای آتشگاهها و مداخلهٔ بعضی عناصر مسیحی در فاجعهٔ پایان حیاتش این تصور را نفی می‌کند. درهرحال آنچه از احوال بعضی فرقه‌های مسیحی در این ادوار برمی‌آید حکایت از عقایدی می‌کند که دوام و بقای آنها ممکن

است — در اوایل عهد اسلام—پاره‌یی تأثیرها در توسعهٔ تصوف باقی نهاده باشد. از جمله در نزد فرقهٔ مسیحی معروف به‌حنانیه (Henaniens) ظاهراً اعتقاد به‌وحدت وجود به‌مذهب جبر منجر می‌شد و در نزد طایفهٔ مصلیان (Messalliens) فقر و دریوزگی درویشانه گاه‌گاه بهانه‌یی برای هرزگیها و بی‌بندوباریها می‌شد و نظیر این افراطها در بین صوفیه یا فرقه‌های منسوب به‌آنها هم از قدیم خاطرنشان شده است. به‌علاوه اصل تعلیم رسمی مسیحی نیز، صرف نظر از رسوم و عقاید فرقه‌ها، مخصوصاً در بین عقاید کلیسای نسطوری مبادی متعددی را عرضه می کرد که با آراء و عقاید صوفیه مناسبت قطعی داشت و وجود این عقاید در دنیای اسلامی— که میراث باز مانده از قلمرو ساسانیان بود— مسیحیت را گه‌گاه همچون دهلیزی برای ورود به‌تصوف می‌ساخت. مسیحیت هم البته مثل آیین بودا، همچنان با وجود غلبهٔ اسلام دوام و بقای خود را در نقاط مختلف ایران از فارس تا طبرستان و مروحفظ کرد. وقتی مسیحیهای ایران هم مثل سایر مسیحیها در قلمرو خلافت اسلامی از مناصب دیوانی و مراتب اداری برخوردار بودند و البته در آن هنگام که رشد و توسعهٔ تصوف در تمام ایران از فارس تا خراسان و ماوراءالنهر محسوس بود، مسیحیت تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه داشت و طبیعی بود که در محیط پیدایش تصوف ایرانی عناصر و عوامل مربوط به‌این دیانت بی‌تأثیر نماند.

در بین عقاید و مذاهب دیگری که وجود و رواج آنها در داخل قلمرو ایران ساسانی ممکن است در پیدایش یا توسعهٔ تصوف تأثیر کرده باشد مذاهب گنوسی را می‌توان ذکر کرد که سر خیل آنها از نظرگاه وسعت و انتشار آئین مانی بود. این مذاهب گنوسی عرفان شرقی قبل از مسیح محسوب می‌شد وتمام انواع آن با عقاید و تعالیم صوفیه قرابت داشت. پیروان این مذاهب غالباً جسم را به‌منزلهٔ زندان روح تلقی می کردند و نیل به‌ماورای عالم حس را به‌عنوان راز واقعی «عرفان» (=گنوسیس Gnosis) جستجو می‌نمودند. عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده، بین نور و ظلمت می‌یافت که نجات انسان را جز در رهایی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر دنیایی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز می‌شد و نجات ابدی را ممکن می‌ساخت. معهذا نیل به‌نجات فردی هم از طریق ریاضت و معرفت ممکن شمرده می‌شد و این معرفت حاصل گنوس بود که آن را غالباً در شکل اسطوره‌یی تعلیم

می کردند مشتمل بر داستان سقوط انسان، اسارتش در ماده و رهایی از آن. عالم کبیر(Macrocosm) هم البته‌مثل همین‌عالم صغیر (Microcosm) سقوط، و اسارت درماده‌رادارد، وهمچنین رهایی‌نهائی که نیزمضمون اسطوره‌های‌دیگراست. مذاهب‌گنوسی از قرن دوم میلادی در قلمرو روم نیز توسعه یافت اما البته از مدتها قبل از آن هم عقایدی مشابه با این مذاهب در بین‌النهرین و ایران پدید آمده‌بود ومغان‌یونانی‌مآب(les mages hellenisés=) نظایراین‌گونه عقاید را که از جمع و تلفیق اساطیر ایرانی و یونانی و بابلی‌به‌وجود آمده بود به‌تعلیم زرتشت منسوب می کردند و کتابهایی مجعول و منحول را هم که به«زرتشت‌مغ» منسوب بود مستند اینگونه عقاید باطنی و اسرارآمیز خویش می‌شمردند. در نزد اکثر این فرقه‌ها اعتقاد به‌دو عالم — دنیای ظلمت و دنیای نور — اصل معرفت بود و نجات انسان از اسارت دنیای ظلمت و از قیود ماده با تعلیم منجی یااجرای عبادات و اذکار خاص میسر شمرده می‌شد و البته برخلاف ثنویتی که در تعلیم واقعی زرتشت هست ثنویت‌گنوسی بین روح وماده جدائی می گذارد: روح در نزد آنها به‌عالم نور تعلق دارد و ظلمت به‌دنیای ماده. حاصل این طرز تلقی، بدبینی به‌عالم ماده بود و گرایش به‌زهد و ریاضت. معهذا در عالم کبیر بین روح که حد آن ماده است با جسم که تعلق به دنیای ظلمت دارد البته اتصال فیض دایم است و نور از مدارج عالی تادانی پیوسته افاضه می‌شود تا به‌حد ماده می‌رسد.بدینگونه، عالم ازفیض تجلی و اشراقات مستمری (EON=) که از مبدء نور صادر می‌شود به‌وجود می‌آید و مراتب این اشراقات نزولی است که ماده یا عالم ظلمت اخس مراتب آنست. اما عالم ماده هم البته شوقی برای بازگشت به‌عالم نور دارد و در وجود انسان بارقه‌یی الهی هست که وی را بامبدء نور که خداست متصل می‌دارد و راه‌نجات را درحرکت صعودی وی به‌عالم نور نشان می‌دهد. پیروان مذهب‌گنوسی غالباً طبقات مردم را هم سه‌گونه می‌دانند: اهل ماده یا جسمانیان (Hylics=)، اهل روح یا روحانیان (Psychics=)، و اهل نفس یا نفسانیان (Pneumatics). نجات اهل روح‌را به‌وسیلهٔ ایمان میسر می‌شمرند، و نجات اهل‌نفس‌را به‌وسیلهٔ عرفان و معرفت باطنی (Gnosis=)؛ اهل ماده هم مادام که در همان مرحله باشند به‌نجات دسترس ندارند. اما درهرحال بدون معرفت باطنی، ریاضت‌های رمزآمیز، و تقدیم قربانیها، طریق نجات برای

کسانی هم که اهلیت نجات دارند مجهول خواهد بود. باری روح عارف که از طریق معرفت باطنی می‌تواند برای نجات آمادگی بیابد، در نزد پیروان مذاهب گنوسی همچون لمعه‌یی از نور تلقی می‌شود که در زندان جسم به‌اسارت درافتاده باشد و تعلیم منجی و فرستادهٔ غیبی برای رهایی وی درمی‌رسد. به‌وساطت این تعلیم و ارشاد فرستادهٔ الهی است که روح از خواب بیخودی و از رخوت حاصل از استغراق در ماده به‌خود باز می‌آید، از وضع و سرنوشت خویش آگاه می‌شود و در می‌یابد که چگونه می‌توان از قید علایق و تعلقات مادی که ناشی از تأثیر سرنوشت و نفوذ «سیارات» فلکی و جسمانی است درگذشت و به‌منزلگاه آسمانی خویش بازگشت. این قول اخیر آنها با بعضی اقوال و تعالیم افلاطون شباهت دارد و تلقی آنها از عالم مادی به‌عنوان قلمرو ظلمت، و از عالم روح به‌منزلهٔ دنیای نورنیز هرچند از لحاظ اصل ثنویت رنگ زرتشتی دارد از لحاظ روح نومیدی و جنبهٔ ریاضت‌آمیز خویش با مکاشفات انبیاء تورات بیشتر مربوط به‌نظر می‌رسد. سقوط روح به‌عالم ماده هم در تعلیم آنها ظاهراً مأخوذ از مسألهٔ هبوط وگناه آدم که در تورات هست باشد. اما ثنویت بین ماده و روح هم که مأخوذ از افلاطون به‌نظر می‌آید خود به‌احتمال قوی صورت یونانی شدهٔ ثنویت زرتشتی و مزدیسنائی است و البته عقاید زروانی که در روایت معروف پلوتارخ در باب آیین زرتشت آمده است و همچنین تعلیم آیین مهر هم بی‌شک در پیدایش آن تأثیر داشته است. درهرحال با آنکه نفوذ تعالیم یهودی و مسیحی در اصل این مذاهب قابل تردید نیست به‌نظر می‌آید نوعی تفکر ضد سامی یا لااقل غیر سامی در آن غلبه دارد و اینکه بعضی محققان عرفان را عکس‌العمل ذهن آریائی درمقابل اندیشهٔ اقوام سامی خوانده‌اند[۸] اگر این تعبیر ازاصل قابل قبول باشد دربارهٔ عرفان‌گنوسی بیشتر صادق است تا عرفان اسلامی. در واقع کسانی چون مرقیون و بردیصان از اصلاحگران قدیم کلیسا هم که منسوب به عقاید گنوسی شده‌اند هردو می‌کوشیده‌اند تا مسحیت را ازسابقهٔ خویش و از هرگونه ارتباط با یهودیت جدا کنند. نه آیا این اهتمام را می‌توان به‌تعبیر محققان‌گذشته، نوعی‌طغیان برضد سامی‌گرائی محسوب کرد؟ معهذا دو جلوهٔ بارز این تمایلات‌گنوسی که مخصوصاً در ایران تا مدتها بعد از پایان عهد ساسانیان نفوذ و دوام خود را بیش وکم حفظ‌کرده‌اند با زمینهٔ عقاید سامی همچنان

ارتباط قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند: آیین مندایی که مذهب یکدسته از اقوام سامی ایران و بین‌النهرین است، و آیین مانوی که بنیانگذار آن — مانی — در بابل پرورش یافت و به‌زبان سریانی حرف می‌زد.

باری، در بین عقاید و مذاهب موجود در ایران ساسانی که ممکن است در قرون نخستین اسلامی تأثیری هم در تصوف مسلمین کرده باشند آیین مندائی — یاصبی — اهمیت خاص دارد و بقایای این قوم که در خوزستان و در جنوب عراق هنوزباقی‌هستند، تاحد زیادی معرف عقایدگنوسی عهدساسانی به‌شمار می‌آیند. این طایفه بدانجهت که به‌جا آوردن غسل و تعمید در آب جاری رکن عمدهٔ دیانتشان به‌شمارست از قدیم در مجاورت شعب شطالعرب و کارون سکونت جسته‌اند و ظاهراً به‌سبب همین توجه خاصی که به‌امر غسل و تعمید داشته‌اند در نزد اعراب و مسلمین قرون نخستین به‌عنوان «مغتسله» مشهور شده‌اند. عدهٔ آنها در حال حاضر چهار یا پنج هزار نفر بیش نیست، و اشتغال عمدهٔ آنها هم از قدیم صناعات دستی مثل زرگری و نجاری و قفل‌سازی و نظایر این پیشه‌ها بوده است. این فرقه مراسم و آداب خاصی دارند که بعضی از آنها یادآور عقاید توتمی Totemistes است مخصوصاً که بعضی چیزها مثل پوشیدن لباس سیاه و چیدن و تراشیدن موی هم در نزد آنها «تابو» محسوب است و در رعایت این آداب دقتی مخصوص دارند. این طایفه با آنکه یحیی تعمید دهنده را در واقع پیغمبر خود می‌شمارند بهیچوجه او را مؤسس آیین خویش هم نمی‌دانند اما او را تجلیل بسیار می‌کنند و برایش معجزات و کرامات قایلند. در حقیقت او را از نصوریان خالص و قدیم و صدیق می‌شمارند در صورتیکه عیسی ناصری را که می‌گویند او هم از نصوریان بوده است به‌چشم انکار می‌نگرند و می‌گویند او بعدها عاصی گشته است و عقاید و تعالیم سهل و تازه‌یی آورده است و سبب گمراهی خلق‌گشته است. این لفظ نصورائی، بمعنی محافظ قانون، عنوان کاهنان و زاهدان قدیم مندائی بوده است و آن را برکسانی از قدماء خویش که در اجراء مناسک دینی دقت و اهتمام وافر داشته‌اند اطلاق می‌کرده‌اند. طبقهٔ کاهنان در نزد مندائیها، تا حدی احوال ساحران و منجمان قدیم بابل و مصر را داشته‌اند. این طبقه هنوز امتیازات اشرافی دارند و از حق تأهل هم برخوردارند. مندائیان در امر طهارت و توبه اصرار و اهتمام خاصی دارند. غسل و تعمید با

آب جاری در نظر آنها نه فقط پلیدی ظاهر را برطرف می کند بلکه گناه و پلیدی باطن را نیز می‌شوید و از بین می‌برد. در اعتقاد آنها، قوهٔ خلاقه و حفظ کنندهٔ عالم که از آن به‌عبارت «حیات عظمی» تعبیر می کنند مظهرش آب جاری است که هم حیات می‌بخشد و هم تطهیر می کند. به‌این جهت تعمید در آب جاری رکن عمدهٔ دیانت آنهاست و صبی خواندنشان هم ازینجاست. صبیها تعمید عیسویان را نیز چون با آب جاری انجام نمی‌یابد از اصل به‌چیزی نمی‌شمارند — و مثل اصل آیین عیسی به‌چشم انکار در آن می‌نگرند. خود آنها «مندی» — خانه و محل — مخصوص اجراء تعمید را همواره در کنار نهر جاری بنا می کنند و آن را طوری می‌سازند که همیشه آب جاری از آن بگذرد. این تعمید برای ازاله و رفع هرگونه پلیدی وگناه در نظر آنها اهمیت دارد: نه فقط غسل روزانه با آداب خاص و با خواندن اوراد و ادعیهٔ مخصوص تکلیف آنهاست بلکه در بعضی موارد مثل مس میت و پسودن بیمار و همچنین درمراسم زفاف و وضع‌حمل نیز غسل و تعمید در آب جاری را لازم می‌دانند و اینها البته بی‌حضور کاهن انجام می‌پذیرد اما هفته‌یی یک روز— یکشنبه‌ها — نیز با حضور کاهن مراسم تعمید هست که برای رفع پلیدیها وگناهاهاست، هر چند در زمان حاضر دیگر آن روح مذهبی که پیران قوم را به‌رعایت این آداب مکلف می‌داشت چندان قوت و جلوه‌یی ندارد[۹]. گذشته از آب، نور هم در دیانت مندائی اهمیت خاص دارد و صبیها نور را نیز مثل آب نشانهٔ حیات وموجب حفظ قدرت و عدالت می‌شمارند. تجلیل اموات و اهداء نذر و نیاز به‌آنها نیز از ارکان عقاید آنهاست و در یک جشن بهاری مخصوصاً جهت اموات خانواده خوردنیهایی به‌یاد آنها اهدا می کنند و اعتقاد به‌سحر و فال و نجوم و ارواح هم در بین آنها رواج بسیار دارد و درین عقاید تأثیر مذاهب بابلی و هندی و یونانی به‌هم آمیخته است چنانکه در اعتقاد آنها راجع به‌نور و هم در تجلیل آنها از اموات نیز تأثیر عقاید ایرانی، هویداست. در قدمت سابقهٔ این فرقه جای شک نیست و مانی که ظاهراً پدرش به همین‌فرقه —یا یک فرقهٔ‌نزدیک به‌آن — منسوب بوده است نیز ازعقایدآنها بعضی نکات را در تعلیم خویش باید اخذ کرده باشد. از قراین برمی‌آید که مقارن قرن دوم‌میلادی این فرقه در خوزستان وبین‌النهرین می‌زیسته‌اند وخطو کتابت خاص هم داشته‌اند. به‌موجب بعضی‌اسناد، این‌فرقه مقارن ظهور عیسی‌مسیح ، و در زمان

سلطنت یک پادشاه اشکانی به‌نام اردوان (=اردوان سوم)، به‌سبب آزار و فشار یهود از فلسطین مهاجرت کرده‌اند و در حران بین‌النهرین، که در آن ایام یک شهر آزاد مذهبی محسوب می‌شده است، اقامت گزیده‌اند. در اینجا برای خود خانه و معبد ساخته‌اند و در کنار پرستندگان ارباب انواع و ستاره‌پرستان یونان و بابل که هم درین شهر به‌آزادی آیین خود را اجرا می کرده‌اند زیسته‌اند. ظاهراً از همین روست که حرانیان ستاره‌پرست هم بعدها به‌نام آنها صبی (=صابی) خوانده شده‌اند و حتی مقارن عهد مأمون عباسی خود را با صابئین مذکور در قرآن منطبق شمرده‌اند. در هر حال، مندائیها که بعد به‌جنوب عراق و حدود خوزستان رفته‌اند، در قرون نخستین اسلام ظاهراً بیشتر به‌عنوان صبی یا مغتسله مشهور بوده‌اند و در حقیقت بقایایی از تعالیم گنوسی را پیروی می کرده‌اند: حتی لفظ مندائی به قول خود از یک ریشهٔ آرامی است به‌معنی عرفان، و تقریباً درست مرادف است باگنوسی یونانی. البته در بین فرقه‌های گنوسی بین‌النهرین، آیین مانی انتشار و رواج فوق‌العاده‌یی یافته است و بعد از نشر مانویت هم در نزد سایر گنوسیه تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشته است.

معهذا آیین مانی هم بدون شک در دامن آیین مندایی، یا لااقل یک صورت نخستین خاص آن — که در نزد مورخان اسلامی به‌نام مغتسله مخصوص بوده است — پیدا شد و بهرحال طرفه آنست که بعضی از ادعیه و سرودهای مندائی نیز، بعدها در نزد مانویه مورد استفاده واقع گشت. اما مانی که پدرش در بین مغتسله پرورش یافت خودش در دنبال دو رویای مکاشفه‌آمیز آن فرقه را ترک کرد و خویشتن را فارقلیط یا موعود مسیح اعلام کرد. مسافرتی هم به هند کرد و در بازگشت مورد حمایت و عنایت شاپور اول پادشاه ساسانی واقع گشت. چندی در موکب پادشاه به‌مسافرت و حتی نشر دعوت پرداخت اما بعد از شاپور، در دوران بهرام اول مخالفت موبدان و روحانیان مزدائی شاه را وا-داشت تا به‌حبس و قتل وی فرمان دهد. تعدادی رسالات، مواعظ، و سرودها از وی باقی ماند که از بعضی از آنها فقط نام و از بعضی دیگر ترجمه‌ها یا منقولات پراکنده‌یی در دست هست — به‌زبانهای چینی، قبطی، اویغوری یا پهلوی اشکانی. یک مجموعهٔ اخبار و آداب مذهبی هم به‌نام «کفالایه» به زبان قبطی منسوب به‌اوست که در واقع بعد از او و بوسیلهٔ پیروانش تدوین شده

است. تعلیم مانی نوعی آیین‌گنوسی است که در آن، ثنویت بین نور و ظلمت مبنای زهد و ریاضتی عرفان‌آمیزست. اساس این تعلیم در اعتقاد به «دو اصل» و «سه دور» خلاصه می‌شود. دو اصل عبارتست از نور و ظلمت که با روح و ماده منطبق است و سه دور هم عبارتست از اعتقاد به‌اینکه ورای دور کنونی که نور و ظلمت به‌هم درآمیخته است دور دیگری هست که در آن نور و ظلمت جدا بوده است (نشئهٔ اولی) و همچنین دور سومی هم در آینده هست که با جدایی نهایی نور و ظلمت نجات واقعی تحقق خواهد یافت (نشئهٔ اُخری). طبقهٔ گزیدهٔ مانویان — صدیقان — که هرگونه اشتغال دنیوی و مادی بر آنها حرام است با زهد و ریاضت فوق‌العاده شاق برای نجات نهایی نور از ظلمت می‌کوشد و بدان امید دارد. اما در جامعهٔ مانوی طبقه‌یی هم به‌نام نیوشاک — سماعان — هست که با پیروی از بعضی قواعد و اصول بالنسبه ساده و با به‌جا آوردن خدمت و ایثار در حق صدیقان امید آن را دارند که در نشئهٔ دیگر از نو در جزو طبقهٔ صدیقان ولادت یابند. آیین مانی که در دنبال سقوط ساسانیان دوباره در بین‌النهرین و خراسان ظاهر شد، در نزد مسلمین هم به‌عنوان زندقه مورد تعقیب و تضییق واقع گشت اما در افکار مسلمین قرون نخستین تأثیر گذاشت و حتی بعضی از کسانی که در اوایل عهدعباسی به‌زندقه منسوب بودند — مثل ابوالعتاهیه، صالح بن عبدالقدوس و دیگران — افکار زهدآمیز از مقولهٔ آنچه زهاد صوفیه اظهار می‌کرده‌اند داشته‌اند[۱۰]. در واقع احوال مانویه آنگونه که در آثار باقی‌مانده از آنها و یا در روایات اسلامی و مسیحی انعکاس دارد، همه جا معرف زهد فوق‌العادهٔ آنهاست حتی این زهد و ریاضت در بعضی موارد در نزد آنها منجر می‌شد به‌اینکه خود را از شهوتهای جنسی محروم سازند یا در اجتناب از خوردن و نوشیدن افراط نمایند. از یک مأخذ چینی برمی‌آید که صدیقان در صومعه‌های مانوی از نذور و صدقاتی که به‌آنها نیاز می‌شده است معیشت می‌کرده‌اند و اگر ازین طریق فتوحی حاصل نمی‌شده است به‌دریوزگی می‌رفته‌اند[۱۱]. حکایت آن دو راهب مانوی که در اهواز (=خوزستان) شاهد بلعیدن جواهر قیمتی به‌وسیلهٔ شترمرغ بودند و با آنکه خودشان متهم به سرقت آن جواهر شدند برای اجتناب از آزارشدن حیوان حاضر نشدند ماجری را نقل و خود را خلاص نمایند در کتاب الحیوان جاحظ هست، و از همین افراط مانویه

در زهد حاکی است و نظیر این احوال زهدآمیز از «اعتراف‌نامهٔ مانویه» (=خواستوانفت) نیز برمی‌آید که نشان اجتناب آنهاست از آلایش یافتن به عوالم مادی. حتی در اعتراضاتی که مزدیسنان بر عقاید و اقوال مانویه دارند و در کتب دینی پهلوی مثل دینکرت و شکندگمانیك وچار آمده است پاره‌یی عقاید منسوب به‌آنها مثل اجتناب از ساختن خانه، احتراز از کسب و کار و تحقیر نسبت به‌متاع دنیوی حکایت ازقرابت عقاید مانویه دارد با تعالیم صوفیه. اصرار مانی در ترک آلایشهای مادی تا حدی بود که به‌موجب بعضی روایات وقتی پادشاه ساسانی حکم به‌قتل او می‌داد، از او پرسیده بود که مرا به‌چه دعوت می کنی و او پاسخ داده بود به‌ترک کردن و ویران‌گذاشتن دنیا به خاطر آخرت[۱۲]. توجه مانویه به‌مسافرت دایم، زندگی در صومعه‌های خاص خویش،علاقه به‌سماع و موسیقی، و همچنین توجه به‌شعر و سرود از اموریست که‌نیز ارتباط عقاید و آداب آنها را با آداب و آراء صوفیه نشان می‌دهد و احتمال تأثر صوفیه را از آنها به‌ذهن می‌نشاند[۱۳].

باری‌گذشته ازین ادیان و مذاهب مختلف غیر رسمی که به‌عنوان‌بدعت (اهر موکی) و بدکیشی (=اکدینی) [۱٤] از دوران ساسانی برای دنیای اسلام به‌میراث باقی ماند و البته در محیطی که رشد و توسعهٔ تصوف در آن صورت‌گرفت تأثیر باقی‌گذاشت، از آیین زرتشت هم‌که در اواخر عهد ساسانی کیش رسمی ایران محسوب می‌شد و از مذهب زروانی که ظاهراً درهمین ایام تأثیر بارزی در نشر و ترویج نوعی جبرگرائی در بین مزدیسنان نشان داده بود باید یاد کرد چراکه تصوف در سرزمین ایران البته ممکن نیست از نفوذ عقاید و رسوم این آیین کهنهٔ ملی برکنار مانده باشد.آیین زردتشت در دورهٔساسانیان، به‌سبب حمایتی که از آن می‌شد، توسعه و کمالی یافت و جمع و تدوین زند و اوستا به‌موبدان آن فرصتی داد تا هرچه را باسنت سلف «= پوریوتکیشان»ــ مخالف به‌نظر می‌رسید به‌عنوان بدعت نفی کنند و کسانی راکه در تأویل تعلیم زرتشت از حدود تفسیر رسمی خارج شوند به‌نام زندیک (= زندیق) بخوانند. اینکه در سنت زرتشتی فرو خواندن و آموختن تعلیم دینی را با قصد فریفتاری از طرف کسانی که خود را هیربد می‌خوانند تخطئه کرده‌اند نشان می‌دهد که این نوع بدعتگرائیها درجامعهٔ مزدیسنان امری رایج بوده است و طبیعی است که

این امر به‌پیدایش فرقه‌های مختلف نیز منجر شود. وجود اینگونه اختلافات مربوط به‌فهم و تفسیر اوستا ظاهراً در دورهٔ ساسانیان و قبل از آن هم در بین مزدیسنان سابقه دارد چنانکه از «وندیداد» — فرگرد اول — برمی‌آید که در هنگام تدوین آن بخش اوستا، در مسألهٔ «دخمه» و لزوم اجتناب از تدفین مردگان، در بین تمام مزدیسنان توافقی نبوده است و ازگفتهٔ موسی خورنی مورخ ارمنی هم برمی‌آید که مقارن اوایل قرن پنجم در مسألهٔ ثنویت و منشاء اهریمن بین فرقه‌های زرتشتی اختلاف نظر وجود داشته است[۱۶]. اینکه پلوتارک مورخ و حکیم یونانی (۴۶ - ۱۲۰ میلادی) هم مجموعه‌یی از عقاید زروانی را به«زرتشت مغ» منسوب می‌دارد، نشان می‌دهد[۱۷] که از قدیم همواره مذهب زروانی را به‌عنوان آیین یک فرقهٔ زرتشتی محسوب می‌داشته‌اند. شهرستانی هم در کتاب الملل والنحل خویش این فرقه را در کنار فرقه‌یی دیگر — فرقهٔ کیومرثیه — از فرقه‌های مجوس و در ردیف فرقهٔ زرتشتی نام می‌برد و پیداست که در نظر او اختلاف این سه فرقه در ردیف اختلاف مذاهب مختلف یک آیین واحد بوده است و شاید تفاوت این فرقه‌ها در مسألهٔ ثنویت تا حدی مثل تفاوت فرقه‌هایی باشد که در باب طبیعت مسیح و مسألهٔ تثلیث در بین قدماء نصاری وجود داشته است[۱۸]. به‌هرحال در بین مسلمین تمام پیروان آیین مزدیسنان به‌پیروی از قرآن، «مجوس» خوانده شدند و با آنها برموجب دستور، تقریباً همچون سایر اهل کتاب رفتار می‌شد اگرچه در اوایل حال به‌آنها همچون کسانی که دارای کتاب آسمانی موجود و مقبولی باشند نگریسته نمی‌شد و شاید سعی نهایی آنها در تدوین زند اوستا تا حدی نیز برای احراز عنوان اهل کتاب بوده است، در نزد مسلمین. مقاومت این آیین دربرابر توسعهٔ اسلام در ایران چندان نپائید و چون در اواخر عهد ساسانیان کیش زرتشتی به‌عنوان دین رسمی از حمایت حکومت برخوردار بود با زوال قدرت ساسانی، چون رسم و راه توسعه و تبلیغ عاری از پشتیبانی دولت را نیاموخته بود، محکوم به‌زوال شد. معهذا بسیاری از عقاید و رسوم آن هم که با اسلام مغایرت نداشت همچنان در اذهان نوگرویدگان به‌اسلام باقی ماند و به‌صورت خرافات یا سنتهای باستانی در نزد فرقه‌های اسلامی تأثیرگذاشت. آیا می‌توان انتظار داشت صوفیه از چنین تأثیری که شیعه و معتزله و دیگران را هم فروگرفته بود، برکنار بماند؟

البته افق دینی در ایران پایان عهد ساسانیان به‌علت همین مذاهب و عقایدگونه‌گون آکنده از دود و غبار شک و ابهام به‌نظر می‌آمد. تجسم واقعی این تفرقه و تشتت عقاید را در عهد خسرو اول در وجود برزویهٔ طبیب می‌توان یافت. شکایتی که وی در باب برزویهٔ کلیله و دمنه، از اختلاف «میان اصحاب ملتها» دارد «تردد و حیرت» خود او رادر باب عقاید و ادیان جاری نمونهٔ طرز تلقی هرهوشمند حقیقت جویی نشان می‌دهد که در آن ایام در عقاید و آراء اهل عصر می‌توانست تأمل کند. پولس ایرانی Paulus persae هم که درهمین ایام مختصری از منطق ارسطو را برای خسرو اول به‌زبان سریانی نقل کرد در آن رساله به‌مناسبت ذکر آراء راجع به‌خدا و عالم تصویری از عقاید مختلف را درین بابها نقل می‌کند که معرف احوال دینی این عصرست [۱۹]. اینکه وجود این مایه تفرقه و تشتت موجب ناخرسندی و سرخوردگی از مذاهب و عقاید جاری شود و بعضی را به‌جستجوی مذاهب تازه وادارد طبیعی است و تجسم این احوال را در وجود یک زاهد و عارف این عصر باید جست که در عین حال صوفیه هم او را از پیشروان طریق تلقی کرده‌اند: سلمان فارسی.

در حقیقت احوال سلمان فارسی مخصوصاً از آنجهت که لااقل دو جریان مهم دینی عصر ساسانی — آیین زرتشت و آیین مسیح — را در وجود خویش جمع داشته است، می‌تواند به‌عنوان یک منشأ تأثیر در تصوف اسلامی تلقی شود. در عین حال داستان زندگی خود او — آنگونه که در روایات آمده است — تصویر جالبی از ناخرسندیها و سرخوردگیهایی را عرضه می‌کند که تشتت و تفرقهٔ مذاهب و عقاید عهدساسانی ممکن بود برای اذهان حقیقت‌جوی مطرح سازد. سلمان فارسی که در ردیف بلال حبشی و صهیب رومی از «سابقین» غیر عرب محسوبست بیشتر به‌جهت نقشی که بنابر مشهور در غزوهٔ «خندق» داشت اهمیت دارد و آن تعبیه را برای دفاع مدینه به‌اشارت وی منسوب داشته‌اند. با اینهمه در صحت این امر نیز اظهار شک شده است و بعضی شکاکان حتی شخص سلمان را همچون وجودی موهوم و مجعول تلقی کرده‌اند که‌گویا راویانش برساخته‌اند تا اقدام به کندن خندق را — که یک تعبیهٔ نظامی ایرانی بوده است — به اشارت یک ایرانی منسوب بدارند [۲۰]. اما کثرت و وفور روایات راجع به سلمان و تنوع و تعدد مجاری اخبار او در مآخذ شیعه و سنی طوری است که

تردید درباب وجود او را به کلی نامعقول و بیوجه جلوه می‌دهد. خاصه که «خبر» مربوط به‌مبادی احوال او – بررغم اختلافهایی که در پاره‌یی جزئیات آن هست – به‌طور بارزی تصویر احوال روحانی کسانی را عرضه می‌دارد که اشارات برزویهٔ طبیب و پولس ایرانی حیرت و سرگشتگی آنها را در مسایل مربوط به‌عقاید نشان می‌دهد. به‌موجب این «خبر»، وی – آنگونه که از زبان خودش نقل شده است – از خاندان «اسواران» فارس و به‌قولی از خانوادهٔ «دهقانان» جی در اصفهان بود. در رامهرمز، یا ارجان کازرون به دنیا آمد و به‌شهرهای دیگر هم منسوبست. نام او ماهبه (=ماهبذ؟) ابن بدخشان یا روزبه‌بن‌مرزبان بود. نخست در کیش مزدیسنان که پدرش هم بر آن آیین بود برآمد. اما در طی‌گردش یا سرکشی به‌مزرعهٔ پدر با مراسم نماز اهل کلیسا آشنایی یافت و آیین ترسا گرفت. پدرش‌وی را در خانه‌یی‌بازداشت و روایت هست که برای واداشتنش به‌ترک ترسایی او را در خانه به‌زنجیر کرد. اما او موفق شد از حبس و زنجیر پدر رهایی یابد و با تنی چند از ترسایان راه شام و فلسطین در پیش‌گیرد. در شام از شهری به‌شهر دیگر رفت، از دمشق تا نصیبین و عموریه سفر کرد، به‌خدمت پیران و زاهدان ترسا رسید، و همه جا در طریق زهد و ریاضت کوشید. سرانجام از ظهور پیغمبری تازه در سرزمین تیماء خبر یافت و در صحبت عده‌یی از بدویان بنی کلب راه حجاز پیش‌گرفت. بدویها بروی جفا کردند، در راه او را به‌بندگی‌گرفتند و به‌یهود فروختند و او یکچند همچون بنده‌یی درم خریده از دستی به‌دستی می‌گشت. عاقبت در مدینه – و به‌قولی مکه – به صحبت پیغمبر رسید، و پیغمبر و یارانش وی را کمک کردند تا آزادی یافت. در جزئیات خبر البته اختلاف بسیارست اما اصل روایت که حاکی ازناخرسندی وی‌از دیانت پدران، ومسافرتش به‌دیارعرب‌است همه جا یکسان است. اینکه درمدینه مثل مهاجرین با انصار عقد مؤاخات یافته است نشان می‌دهد که آنجا از مهاجرین محسوب می‌شده است. این هم که او را از اصحاب صفه شمرده‌اند مؤید این دعویست که بعضی قراین دیگر نیز آن را تأیید می‌کند. در واقعهٔ احزاب که مدینه و اسلام مورد تهدید مخالفان شد به‌اشارت او بود که برگرد مدینه خندق حفر شد و می‌گویند وقتی در حفر خندق مهاجرین و انصار هر یک در محلی به کار اشتغال داشتند چون درباب سلمان بحث درگرفت که با انصار باشد یا با

مهاجرین، پیغمبر گفت: «سلمان‌منا اهل‌البیت» و این نکته موجب حرمت و اعتبار او در نزد مسلمین و در عین حال سبب مزید اختصاص او به‌علی و اهل‌بیت گشت. ازین پس او راگه‌گاه سلمان محمدی هم خواندند و او خود را سلمان فرزند اسلام می‌خواند — و البته نام سلمان و کنیهٔ ابوعبدالله را هم بنابر مشهور پیغمبر به‌او داد. اینکه گفته‌اند در عهد خلفا هم آنچه از دیوان‌عطا به‌او داده می‌شد بر مبنای انتساب به‌اهل‌بیت و معادل عطای حسن و حسین بود، محل تأمل است اما گفته‌اند که او تمام آنچه را از دیوان‌عطا دریافت می‌داشت به مستحقان می‌داد و خود از کسب دست خویش معیشت می‌نمود. در هر حال، بعد از رحلت پیغمبر با آنکه می‌گویند دربارهٔ بیعت معروف سقیفهٔ بنی‌ساعده نوعی اعتراض مبهم و خاموش را در عبارت معروف «کردید و نکردید» به‌بیان آورد، این گرایش به‌تشیع و ولای اهل‌بیت، ظاهراً مانع از آن نشد که سلمان در جریان فتوحات، در اوایل خلافت عمر به‌عراق بیاید. می‌گویند در مذاکره با اهل مداین برای برقراری صلح و در بنای کوفه برای قرارگاه لشکر اسلام هم شرکت کرد و حتی از جانب خلیفه نیز بعد از عزیمت حذیفه والی مداین شد. جزئیات این روایات البته از تناقضات و مسامحات مبالغه‌آمیز خالی نیست لیکن اتفاق شیعه و سنی در تکریم او نشان می‌دهد که سلمان اختصاص خود را به‌اهل‌بیت مانع از شرکت در جهاد اسلامی عهد خلافت ندیده است، هر چند نحوهٔ شرکت او درین جهاد اسلامی روشن نیست. معهذا زندگی او در کوفه و مداین، آنگونه که از روایات موجود برمی‌آید، تجسم زهد و فقر و اخلاص و ایثار قدماء صوفیه است و عبث نیست که صوفیه او را به‌خود منسوب کرده‌اند و از اهل صفه خوانده‌اند. می‌گویند در مداین با آنکه والی یا عامل صدقات بود از کسب دست خویش معیشت می‌کرد، خانه نداشت و در لباس هم به‌وضع رقت‌انگیزی قناعت و تقشف می‌ورزید. ظاهر حالش چنان ژنده و محقر بود که مردم نشناخته گه‌گاه او را برای حمل‌بار خویش به سخره می‌گرفتند و اگر در بین راه می‌شناختندش و می‌خواستند تا بار رااز دوش وی برگیرند نمی‌پذیرفت ویاگشاده رویی بارشان را به‌منزل می‌رسانید. فروتنی و سادگی او تا حدی بود که گویند عمربن‌خطاب وی را بدان مایه فروتنی عتاب کرد و آن را برای مسلمین مایه خفت شمرد. دربارهٔ تاریخ وفات سلمان هم اختلاف است بعضی آن را در اوایل

خلافت عثمان گفته‌اند اما مشهور آنست که در سال ۳۶ هجری در مداین در گذشت و با آنکه از قبر او در اصفهان، دامغان، و حتی فلسطین نیز نشان داده‌اند ظاهراً در همان مداین — در شمال غربی طاق کسری — دفن شد و مقبرهٔ او که یعقوبی نیز در کتاب البلدان بدان اشارت دارد، در آنجا هنوز زیارتگاه است. اهمیت نقش سلمان در سلسلهٔ فتوت، و در طریقت صوفیه هم قابل ملاحظه است اما اینکه بعضی از نقشبندیه سلسلهٔ خود را از طریق او به ابوبکر صدیق می‌رسانند ظاهراً از اشکالهایی خالی نیست و مثل آنچه نصیریه و اهل حق و بعضی دیگر از غلاة شیعه درباب وی نقل کرده‌اند از اسبابی است که وجود او را در اذهان عامه در هاله‌یی از قدس و ابهام نشان می‌دهد. این هم که او را از «معمرین» خوانده‌اند و از دویست و پنجاه تا پانصد سال و بیشتر برایش عمر نوشته‌اند از همین افسانه‌هاست که او راگه‌گاه به‌قلمرو اساطیر وارد می‌کند[۲۱].

در هر حال سرگذشت سلمان و داستان انتقالش از آیین مزدیسنان به مسیحیت و اسلام نمونه‌یی است از احوال روحی و فکری کسانی که برزویهٔ طبیب در اواخر دوران ساسانی حیرت و سرگشتگی آنها را در مسایل مربوط به عقاید نشان می‌دهد. اما آن محیط فکری و دینی که یک حاصل آن حیرت و سرگشتگی امثال سلمان فارسی و برزویه طبیب بود حاصلهای دیگرش تأثیر و نفوذ این عقاید و تقالید بود در اذهان و افکار کسانی که در همچو محیطی، خواه‌ناخواه به‌یک دیانت تازه — اسلام — گرائیدند و البته در آنچه به‌تصوف مربوط است وجود عناصر عرفان در مذاهب و عقاید زرتشتی، گنوسی، و مانوی بدون شک از اسباب عمده‌یی بود که ایران قرون نخستین اسلامی را برای پرورش مبادی تصوف آمادگی بخشید.

البته تعدادی ازین عناصر عرفانی هم ممکن است از طریق مذاهب متکلمان و به‌طور غیر مستقیم وارد تصوف شده باشد و هر چند اقوال متکلمان و آنچه پیروان هفتادودو ملت [۲۲] اسلامی به‌یکدگر نسبت می‌دهند نیزگه‌گاه مبتنی بر اتهام صرف به‌نظر می‌آید به‌هرحال محیط دینی وفکری عهدساسانی بدون شک در رشد و توسعهٔ این مذاهب هم تأثیر داشته است و اگر بعضی ازین مذاهب — از جمله کرامیه — در پیدایش مکتب خاصی از تعالیم صوفیه تأثیر

کرده باشد غرابتی نخواهد داشت. غیر از کرامیه که نقش آنها در تصوف از محمدبن کرام مؤسس آن طریقه آغاز می‌شود و غیر از زنادقه که بعضی از آنها در التزام زهد و ریاضت اصرار داشته‌اند، غلاة که به‌برخی عقاید گنوسی علاقه‌نشان داده‌اند، معتزله که به‌خاطر قول به‌آزادی اراده‌گه‌گاه «مجوس هذه‌الامه» خوانده شده‌اند، و باطنیه که گرایش به‌تأویل آنها را به‌زندقه و مجوسیت متهم می‌داشته است نیز بیشک در جریان تصوف تأثیر قابل ملاحظ داشته‌اند [۲۳].

معهذا قول به‌تأثیر مذاهب متکلمین و حتی قول به‌نفوذ پاره‌یی عقاید و افکار ایرانی، که اصل برخی از آن مذاهب هم هست در پرورش و یا پیدایش برخی عقاید و آداب صوفیه، به‌هیچوجه نقش اسلام و قرآن را که منشأ واقعی تصوف است، درین باره نفی نمی‌کند و در حقیقت بدون اسلام وقرآن ممکن نبود محیط فکری و دینی عهدساسانی به‌پیدایش حالات و سخنان کسانی چون بایزید و حلاج و ابوالحسن خرقانی و عین‌القضاة و مولانا جلال‌الدین بلخی منجر شده باشد. تصوف، عرفان اسلامی بود و سیرت پیغمبر و صحابه و مخصوصاً قرآن و حدیث منشأ اصلی آن شمرده می‌شد حتی صوفیه نسبت فرقه و سابقهٔ آداب و رسوم خود را از طریق صحابه — خاصه علی‌بن‌ابی‌طالب — به‌پیغمبر می‌رسانیدند سهل است غالباً طریقهٔ خود را عبارت از پیروی دقیق از سیر و شریعت رسول تلقی می‌نمودند. اینکه ائمه وفقهاء بزرگ دنیای اسلام مثل امام شافعی، احمدبن‌حنبل، و امام غزالی به‌طریقهٔ صوفیه با نظر تأیید نگریسته‌اند نشان می‌دهد که اهل شریعت این طریقه را از تعلیم قرآن خارج نمی‌دیده‌اند بلکه به‌قول جنید آن را امری می‌دیده‌اند که سنت و کتاب آن را تأیید وتشیید می‌کند [۲٤]. بدون شک بین بعضی اقوال صوفیه با تعالیم پیروان مذاهب و ادیان اسلامی یا غیر اسلامی پاره‌یی شباهت هست و این نکته حاکی از نفوذ و تأثیر هم تواند بود اما این توافق را نباید نشانه‌یی از وحدت ماهیت در تعلیم و اقتباس و اخذ تمام مجموعهٔ یکی از آنها از دیگری گرفت بلکه غالباً در مورد تصوف اسلامی این موارد اخذ و نفوذ را باید همچون استعارت کردن عناصر تزیینی تلقی نمود که بدون آنها هم تصوف اسلامی سیمایی روشن و ممتاز دارد. اصرار و تأکیدی که بعضی پژوهندگان در انتساب منشأ تصوف به‌عقاید غیر اسلامی — بودائی، ایرانی، نوافلاطونی، و مسیحی — دارند ضمن آنکه اصالت

فکر انسانی را محدود می‌دارد خود، نیز به‌بن‌بست می‌رسد [۲۰]. طرفه آنست که برخی ازین محققان با آنکه تصدیق می کنند در قرآن عناصر عرفانی هست باز ادعا دارند که زندگی پیغمبر نمی‌تواند سرمشق و نمونهٔ کمال مطلوب حیات مبتنی بر زهد و عرفان واقع شود. به‌ادعای اینان زندگی کسی که فرمانروا، جنگجو، و دارای زنان متعدد بود چیزی را که درخور تقلید و تتبع زهاد و صوفیه تواند شد عرضه نمی کند و تصوف را به‌شکلی که در تعالیم قوم هست ناچار نوعی اسلام مسیحی شده باید تلقی کرد [۲۶]. این دعوی بدون تردید دور از واقعیت است چرا که صوفیه همین زندگی پیغمبر را که در آن رهبانیت به کلی نامقبولست سرمشق خویش می‌شناخته‌اند و هرگزنه از جهاد با کفار روی گردان بوده‌اند نه از تعدد زنان [۲۷]. تعظیم و تکریم فوق‌العادهٔ آنها در حق پیغمبر هم که او را «انسان کامل» تلقی کرده‌اند به‌هیچوجه آنگونه که این مدعیان گفته‌اند یکسره مربوط به‌ادوار بعد ازحیات پیغمبر نیست بلکه غالباً حاصل عشق و ارادت مخلصانه و بی‌شایبه‌یی است که صحابهٔ وی در حقش داشته‌اند. بدینگونه، تصوف اسلامی، هم در شکل معتدلی که در تعلیم غزالی دارد و هم در شکل افراط‌آمیزی که در کلام ابن عربی پیدا کرده است بر پیروی از سنت و سیرت رسول مبتنی است و عرفان صوفیه بر خلاف آنچه در نزد عرفای مسیحی مطرح بوده است به‌هیچوجه مستلزم التزام رهبانیت و تجرد نیست تا در سیرت و سنت رسول و صحابه نتواند سرمشقی برای کمال خویش بیابد. با اینهمه تصوف اسلامی در عین آنکه از قرآن و سنت نشأت‌گرفته است در طی قرون نخستین اسلامی، از آنچه در جو فکری و دینی اخلاف مزدیسنان پایان عهدساسانی وجود داشته است، نیز تأثیرهایی پذیرفته است که به‌رشد و کمال تدریجی آن کمک کرده است و البته بدون این «مددحیاتی» تصوف اسلامی شاید در ایران ریشه نمی‌گرفت و اگر می‌گرفت آثاری به‌عمق و عظمت آثار غزالی و عین‌القضات و مولوی و شبستری پدید نمی‌آورد.

در بین اینگونه عوامل که در طی قرون نخستین اسلامی در ایران مدد به‌حیات تصوف مسلمین رسانیده است قبل از هر چیز از میراث زرتشت باید یاد کرد و از احوال و تعالیم او. دربارهٔ خود زرتشت قول کسانی که او را نوعی عارف‌متأله (Theosoph) و شاعر کاهن و اهل کشف و شهود خوانده‌اند شاید

قابل توجیه باشد و در حقیقت شوق و علاقه‌یی هم که او نسبت به‌نوشابهٔ هئومه (=شیرهٔ انگور، شراب؟) [۲۸] نشان می‌دهد با توجه به‌جنبهٔ هنری و لطف و جاذبه‌یی که در سرودهای گاثهایش هست به‌او بیشتر سیمای نورانی و پرشور و هیجان یک شاعر صوفی باستانی را می‌دهد [۲۹]. اما اینکه احوال او را بتوان با احوال شمنان آسیای مرکزی تطبیق کرد و نقش جذبه و بیخودی مربوط به مکاشفات او را از مقولهٔ احوال شمنان در عروج روحانی و هبوط جسمانی آنها و ناشی از تأثیر مراسم رقص و آواز و بنگ تصور کرد [۳۰] دعویی است که‌ـ شواهد و قراین موجود برای اثباتش کافی به‌نظر نمی‌آید. البته درگاثها (یسناـ ۳/۳۰) یکجا ازنوعی‌حالت که وجود دوگوهر همزاد را درعالم تصور القاءمی کند هست اما اینکه این حالت را بتوان از نوع رؤیای شمنان خواند یانه محل تأمل است. مفهوم چیستی(=CISTI) هم که نیز درگاثها («یسنا» ۱۶/۵۱) ازآن سخن رفته است هرچند از مقولهٔ معرفت دینی وحکمت (=Sofhia) است انتساب آن به‌تجارب دینی شمنان[۳۱] خالی از اشکال نیست و با اینهمه درگاثها وحی زرتشت غالباً از مقولهٔ یک تجربهٔ عرفانی به‌نظر می‌رسد و قراین و شواهد دیگر هم در جای جای اوستا هست که الهام زرتشت را با دنیای غیبی، و با عوالم مکاشفه مربوط نشان می‌دهد. موارد شباهت بین عقاید صوفیه با آنچه تعلیم زرتشت تلقی شده است بسیارست، و شایستهٔ تأمل. از جمله، در «بغان‌یشت» («یسنا» ۱۹/۴ - ۱) اشارت‌هست که پیش از آفرینش عالم، اوهرمزد با زرتشت سخن می‌گوید و بدینگونه‌گوئی روحانیت زرتشت برهمهٔ عوالم مادی و مینوی تقدم دارد. همچنین دریک موضع دیگر اوستا(=یسنا ۲۴/۵) اشارت به‌فروهرهای آن مردانی است که هنوز زائیده نشده‌اند، و این دو نکته نه فقط مسألهٔ میثاق الست را که صوفیه عشق و معرفت را برآن مبتنی می‌شمارند به‌خاطرمی‌آورد بلکه نیز تا حدی یادآور اقوالی است که صوفیه در باب نور محمدی می‌گویند و تقدم آن بروجود کائنات. این قول هم که در نزد صوفیه خدا آغاز و انجام عالم است درگاثها (یسنا ۸/۳۱) نیز آمده است همچنین این اشارت قرآن که تمام کاینات تسبیح می‌گویند ودر نزد صوفیه جمله ذرات عالم را سمیع وبصیر کرده است، درگاثها («یسنا» ۵۰/۱۰») نیز نظیر دارد. درودی هم که یکجا، در اوستاـ («هفت تن یشت بزرگ» کردهٔ ۸) به‌تمام کاینات از زمین و آسمان و باد و کوه

می‌فرستد احساس اتحاد انسان را با عالم نشان می‌دهد که تجربه‌یی عرفانی است. گویی زرتشت تمام کائنات عالم مادی را همچون تصویری از عالم ماوراء طبیعت تلقی می‌کند، و مثل خود اوهرمزد در خورستایش می‌یابد. بنابراین توجه وی به‌عالم طبیعت و اعراض وی از زهد و ریاضت که یک ویژگی تعلیم زرتشت است انصراف به‌ماده نیست استغراق در خداست. گفت و شنود مستقیم با خدا هم که طامات صوفیه را رنگ الهام می‌دهد در اوستا («وندیداد»، فرگرد ۲) هم هست چنانکه در ایرانه‌ویجهٔ در یک انجمن خدایان و انسانها اهورامزدا و جم با هم سخن می‌گویند. جای دیگر («هفت تن یشت بزرگ»، کردهٔ ۶ و کردهٔ ۷) اجر آنها که کار نیک را موافق با آنچه اوهرمزد فرسوده باشد به‌جای آرند آنست که هم درین جهان مادی و هم در جهان مینوی از مصاحبت خداوند بهره یابند و جاودانه با او بسر برند. این اجر پرارج در واقع همان «وصال» و «حضور»ی است که صوفیه در سلوک خود غایتی جز آن ندارند. همچنین توجه به‌تأثیری که نام خدا در تمشیت و جریان امور عالم دارد و مسألهٔ اسماءالله‌الحسنی که نزد صوفیه و عرفای اسلام و نصاری از محیی‌الدین بن عربی تاریمون لول مسیحی محل بحث است[۳۲] در قول زرتشت هم سابقه دارد چنانکه در اوستا («هرمزدیشت»/۳ - ۲ و ۵) وقتی زرتشت از هرمزد سؤال می‌کند پیروزمندترین و چاره بخش‌ترین و مؤثرترین چیزها در سراسرگیتی چیست؟ اوهرمزد اسم خود و امشاسپندان را که در واقع صفات خود وی هستند ذکر می‌کند و یک رسالهٔ پهلوی هم تحت عنوان نام ستایشنیه این توجه به‌اسماءالحسنی را در نزد مزدیسنان نشان می‌دهد. به‌علاوه، مسألهٔ «ولایت» هم که به‌ولی کامل امکان می‌دهد تا به‌خاطر خلافت الهی‌خویش واتصالی که به‌حق دارد در امورعالم تصرف کند قدیمترین تصورش را در عقاید ایرانی باید در مفهوم «خورنه» (=فره) منسوب به‌زرتشت شمرد که در اوستا (ارت یشت/۲۷، بهرام‌یشت/۲، و زامیادیشت/۷۹)، بدان اشارت هست و منشاء لغت هرچه باشد، انتساب فره به‌وی، از زرتشت یک «انسان کامل»[۳۳] می‌سازدوگویی‌با این عنوان نوعی مقام ولایت به‌زرتشت منسوب می‌شود. باری ثنویت زرتشت هم با آنکه مثل ثنویتهای گنوسی خیروشر را به‌صراحت با روح و ماده منطبق نمی‌کند باز تمایل به‌این دعوی نشان می‌دهد که آنچه تعلق به‌قلمرو خیر دارد

فقط حیات است، ومرگ مثل دروج متعلق به‌قلمروشراست.ظاهراً به‌استناد همین نکته است که پسودن مردگان هم چنانکه از وندیداد (فرگرد ۸، فرگرد ۱۹) برمی‌آید تطهیر باگمیز[۳٤] را الزام می‌کند چراکه در تعلیم زرتشت‌تن‌انسانی وقتی به‌کلی از حیات خالی باشد در تصرف اهریمن واقع می‌شود و تطهیری که به‌خاطر پسودن آن هست ازینجاست. این نکته نشان می‌دهد که در تعلیم زرتشت تصور خیر با تصور حیات مربوط است و شادی و خرمی زندگی که در آن هست مثل خرمی بعضی مشایخ و متصوفهٔ اسلام به‌خاطر همان سرچشمهٔ خیر وخرمی است — که جهان خرم از اوست[۳۵]. البته در «یشتها» و وندیداد اوستا که مستند قسمتی از موارد شباهت بین عقاید صوفیه با تعالیم زرتشتی است چون بعضی اجزاء متعلق به‌ادوار بعد از زرتشت است،ممکن هست که پاره‌یی عناصر تحت تأثیر عقاید غیر زرتشتی وارد شده باشد و هرچند اینکه عناصر مسیحی یا بودایی هم در قسمتی ازین مجموع راه یافته باشد اثباتش ناممکن‌نیست،[۳٦]، باز وجود تمام این عناصر در مجموعهٔ اوستای ساسانی و قبل از اسلام نشان می‌دهد که در هنگام ظهور و توسعهٔ تصوف اسلامی اینگونه عقاید در نزد مزدیسنان و در روایات و اقوال منسوب به‌زرتشت‌وجود داشته است و سابقهٔ انس با آنها تعالیم صوفیه را در محیط فکری و دینی‌قوم با حسن قبول مواجه می‌کرده است. درهرحال در آیین زرتشت تصور همکاری نزدیک و مستمرانسان با مبدء خیر حاکی از تصوروحدت واتحادانسان است با خدا. به‌علاوه تصور عالم غیب و عالم مینوی هم امریست‌که تعلیم زرتشت را با تعلیم عرفا خویشاوند می‌کند. در این تعلیم،بین انسان و خالق از طریق حیات، و از طریق فعالیت روزانهٔ او تماس و ارتباط هست — به‌طور مستقیم و دایم. به‌علاوه در ادب پهلوی، و در اساطیر و قصه‌های حماسی یا دینی عهد ساسانی یا بعد از آن هم عناصر عرفانی هست که البته با اوستا و تعالیم زرتشت ارتباط قطعی دارد. از جمله داستان مربوط به‌فرجام کار کیخسرو که در روایات مورد استفادهٔ فردوسی آمده است وی را پیشرو و سرمشقی برای ابراهیم ادهم نشان می‌دهد که مثل اواما قرنها قبل‌از او تخت و تاج یک سلطنت عظیم‌تر را برای التزام عزلت و نیل به‌حق رها می‌کند[۳۷]. همچنین در زندوهومن یسن و جاماسب نامک پهلوی مکاشفاتی مربوط به‌پایان کار جهان هست که یادآور

اقوال بعضی از صوفیه است، در اخبار از آینده. داستان ارتای ویراف هم که در توصیف معراج روحانی و مکاشفات عارفانه، پیشرو ابن عربی ودانته است در آنجا که با نوشیدن شراب آمیخته بابنگ[۳۸] گشتاسپی درعوالم روحانی سیرمی کند، حاکی ازیک تجربه‌عرفانی است. به‌علاوه بعضی اندرزنامه‌های پهلوی هم مشتمل برآنگونه مواعظ اخلاقی است که گه‌گاه با اقوال و تجارب صوفیه تفاوت زیادی ندارد چنانکه اولین عبارت اندرزهای آذرپادمهراسپند با چنان لحنی از لزوم توجه به‌خیر و اجتناب ازگناه و از ضرورت اغتنام عمر فانی صحبت می کند که آن را به‌هریک از وعاظ وزهاد صوفیه در قرون نخستین اسلامی منسوب بدارند مایهٔ تعجب نخواهد بود. وقتی نویسندهٔ دینکرت (۲٤٥) می‌گوید انسان درین جهان بیگانه است‌گوهر وی مینوی است وکالبد جسمانی که دارد همچون جامه‌یی عاریتی است که آن را در وی پوشانیده‌اند تا با «دروج» پیکارکند و اگر وی درین پیکار چنانکه باید کوشیده باشد بعد از مرگ به‌مینوباز می‌گردد و درپیشگاه خداوند از بهجت و سعادت جاودانی برخورداری می‌یابد کلام وی طوریست که با طرز تفکر عوام صوفیه تفاوت زیادی ندارد. وقتی نیز در روایات پهلوی هست که در پایان‌کار، جهان خاک و جهان پاک درهم می‌آمیزد و چنان همه چیز با هم متحد می‌شود که «اوهرمزد وامشاسپندان و همه آفریدگاران وهمه مردمان در یکجا گرد می‌آیند» فکر بازگشت جزء به‌کل و بقاء بعد از فنا آنگونه که در نزد صوفیه هست به‌خاطر می‌آید و اینهمه، از آمادگی دنیای مزدیسنان برای قبول مبانی تصوف حکایت دارد. در بندهشن هم آنجا که، اهورامزدا انسان را بین وجود و عدم مختار می‌گذارد عبارتی‌هست که باز میثاق الست صوفیه را به‌خاطرمی‌آورد. درینجا اوهرمزد از فرورتیها (=ارواح) می‌پرسد که در نزد شما کدام یک برترست: اینکه من‌شما را در دنیای محسوس پدیدآورم و شما با دروغ بجنگید و او را مغلوب نمائید یا آنکه شما را الی‌الابد از مواجههٔ با دشمن — اهریمن — دراماں نگهدارم؟ این عبارت نه فقط زندگی را امری ایزدی و نوعی عبادت نشان می‌دهد بلکه در عین حال متضمن پیمان فرورتیها برای قبول پیکار با اهریمن است که خود چیزی از مقولهٔ یک امانت الهی است[۳۹]. اعتقاد به‌دنیای مینوی و نامحسوس در نزد مزدیسنان گه‌گاه یادآور مثل افلاطونی هم هست واینکه درکتاب پهلوی شکندگمانیک وچار (=گزارش گمان‌شکن) می‌گوید

هرچه در عالم محسوس هست تخمه و نطفهٔ آن در دنیای نامحسوس هم هست اگر خود نوعی تفکر افلاطونی نیست سابقهٔ اعتقاد به‌عالم غیب و بعضی نتایج را که صوفیه از آن اعتقادگرفته‌اند، در نزد مزدیسنان نیز نشان می‌دهد. باری تعلیم زرتشت لااقل در شکلی که در نزد مزدیسنان اواخر عهد ساسانی داشت هم رنگ فلسفهٔ یونانی گرفته بود و هم عناصر عرفانی بیشتری را در خود جذب کرده بود. اختلاف عقاید در باب خلقت و عالم که هم در مقدمهٔ بولس ایرانی و هم در باب برزویهٔ کلیله ودمنه جلوه یافته است، محیط دینی و فکری اواخر عهد ساسانی را چنان مستغرق در تفرقه وتشتت نشان می‌دهد که پیدایش افکار عرفانی را به‌عنوان عکس‌العملی برضد افراط در تعصب‌گرایی اهل مذاهب امری اجتناب ناپذیر جلوه می‌دهد. قراین نشان می‌دهد که با ظهور ادیان و مذاهب تازه، و با بروز تشتت و تفرقه در عقاید، دنیای ساسانی قبل از سقوط نهائی خویش برای پذیرش یک آرمان اخلاقی و دینی تازه که در عنوان زهد و عرفان خلاصه می‌شد آمادگی داشت و البته در بین عوامل قابل ملاحظه‌یی که هم در ایران و هم در خارج از ایران در توسعه و ترویج عقاید عرفانی تأثیر داشت مخصوصاً باید از مانویت یاد کرد — که خود در عین حال جامع بعضی ویژگیهای آیین زرتشت، آیین عیسی، و آیین بودا نیز به‌شمار می‌آید. فکر نجات که مخصوصاً در پاره‌یی از سرودهای مانوی هست یک تجربهٔ عالی عرفانی را در نیل به‌فنا — که رهایی‌ازتجدید ولادت لازمه آنست— بیان می‌دارد ومطالعه بعضی ازین سرودها معرف وصول ایران عهد ساسانی است به‌نوعی عرفان محض[۴۰]. با اینهمه، در تمام موارد شباهت که بین تصوف با عقاید و ادیان جاری در ایران اواخر عهد ساسانی هست آنچه اثباتش آسان است فقط تطابق و توافق محض است — توافق و تطابق تام یانسبی. لیکن این امر به‌هیچوجه‌حاکی از وقوع اخذ و اقتباس قطعی نیست. نهایت آنکه از این موارد توافق و شباهت لااقل می‌توان پاره‌یی از آنگونه اسباب و جهات دینی و فکری را که به‌مسلمین ایرانی امکان داد تا تعلیم تصوف را بهتر درک کنند باز شناخت. اما پیدایش تصوف اسلامی البته اسباب و جهات اجتماعی و اقتصادی و دینی خاص خود داشت و شک نیست که بدون حصول آنها تصوف اسلامی هم به‌وجود نمی‌آمد تا برای فهم و توجیه یا حتی برای رشد و توسعهٔ آن به‌مرده ریگ باستانی عقاید

دینی و عرفانی قبل از اسلام نیاز افتد: در هرحال قبول آمادگی محیط اواخر عهد ساسانی برای رواج تصوف به‌هیچوجه قول کسانی را هم که ادعا کرده‌اند تصوف و عرفان در نزد اقوام سامی اصالت ندارد بلکه در حقیقت تصوف و عرفان عکس‌العمل ذهن آریائی درمقابل غلبهٔ سامی است توجیه والزام نمی‌کند خاصه که فرهنگ و تمدن قبل از اسلام ایران هم هرگز آریائی خالص نبوده است و از قرنها پیش با عناصر غیر آریائی آمیخته بوده است. معهذا عامل عمده‌یی که در پیدایش یا توسعهٔ تصوف در ایران — مثل دیگر جاها — تأثیر داشت، حالت اعتراض زهاد و صوفیه بود نسبت به‌دستگاه خلافت که در ورای آن نیز، هم تمایلات شیعی وجود داشت و هم عدم آمادگی برای همکاری با اعراب، و این هر دو نکته نیز با آنچه در جو دینی و فکری ایران اواخر عهد ساسانی وجود داشت و در احوال امثال سلمان فارسی منعکس بود مربوط‌شمرده می‌شد. درست است که این اجتناب از همکاری با دستگاه خلافت و سعی در التزام عزلت و تفرید ناشی ازین بود که معاونت با کسانی که آشکارا مرتکب کبایر می‌شدندجایزبودنش‌محل تأمل بود و ممکن بود همکاری با کفار تلقی شود [۴۱]، لیکن اجتناب از هماهنگی با دنیای اموی، ناچار هماهنگی با تمام کسانی بود که وضع موجود را در مقابل وضع سابق محکوم می‌کردند و بدینگونه، جو فکری و دینی پایان عصر ساسانی به‌طور غیر مستقیم هم در پیدایش یا پرورش فکر زهاد وتصوف تأثیر داشت. به‌علاوه در حلقهٔ قصه‌گویان و قاریان‌هم، که در مساجد با نقل‌حکایات عبرت‌انگیز گنهکاران‌گذشته مسلمانان را به‌لزوم توبه‌والتزام ریاضت‌فرا می‌خواندند نیزگه‌گاه قصه‌های مربوط به‌دنیای اکاسره وجبابرهٔ آنهاهم در ردیف اسرائیلیات نقل می‌شد و البته در توسعهٔ روح زهدو ریاضت صوفیانه در جامعهٔ قرون نخستین اسلامی تأثیر داشت. در حقیقت اولین کسانی هم که در بغداد به‌نام صوفی خوانده شدند در همکاری با خلفای عباسی خود را مردد نشان می‌دادند. از جمله می‌گویند عبدک صوفی چون معتقد بود [۴۲] وقتی امام عادلی در کار نباشد هر چه در دنیا هست — بیش از حد کفاف — حرام است و حتی معامله و حج و سایر اعمال را هم در چنین احوالی ناروا می‌شمرد حتی به‌تشیع هم منسوب شد. آن عده از «صوفیه» هم که یک تن از آنها در بغداد نزد مأمون آمد و درین باره که وی خلافت را چگونه و از کجا دریافته

است از وی سؤالی کرد [۴۳] می‌بایست سؤالشان ناشی باشد از دغدغه و تردیدی که در مورد یک جامعهٔ اسلامی خالی از «امام عادل» برای امثال عبدک پیش آمده باشد. در واقع قبل از عبدک هم کسانی از زهاد و وعاظ که بعدها از پیشروان صوفیه خوانده شدند، مثل حسن بصری، ابوهاشم کوفی، عبدالواحدبن زید، مالک دینار غالباً خود از موالی بودند و از جامعهٔ عربی عصر برکنار بودند. بعلاوه این قدیمیترین جماعت صوفیه غالباً به‌عنوان عکس‌العمل در مقابل فقدان عدالت اجتماعی به«هجرت روحانی» دست زده‌اند و حتی هم صوف پوشیدن آنها [۴۴] همچون اعتراضی بوده است بر افراط کسانی که در پوشیدن لباس به‌تکلف و خودنمائی می‌گرائیده‌اند و هم‌گرایش آنها به معرفت قلبی و تأویل باطنی به‌مثابهٔ عصیانی بوده است بر دو طریقهٔ معرفت رایج در عصر: معرفت نقلی و ظاهری که اهل سنت و حدیث نمایندهٔ آن بوده‌اند، و معرفت عقلی و جزمی که معتزله و مترجمان کتب یونانی در آن ایام برآن اتکاء داشته‌اند. توجه به‌علوم سری وگنوسی — مثل جفرو کیمیاء — هم که جابربن حیان پیشرو آن معارف بود، جلوهٔ دیگری از همین روح عصیان محسوبست و این جابرکه حتی در اصل وجودش هم بعضی محققان تردید بیوجهی اظهار کرده‌اند، [۴۵] به‌عنوان صوفی و شیعی هم نسبت به ارزشهای رایج در جامعهٔ عصر خویش عکس‌العمل نشان داده است. بدینگونه، تصوف که از هماهنگی با مفاسد دنیای موجود خود را کنار می کشید سرانجام تدریجاً از زهد و ریاضت به‌معرفت قلبی و اشراق منجر شد و تا وقتی همچون عکس‌العمل روحانی در مقابل اوضاع نامقبول عصر در ایستاد توانست خلوص و صفای خود را نیز حفظ کند و خود در دام سلسله‌بندی و فرقه‌سازی که بعدها آفت آن شد، نیفتد. تصوف جوشان و آفرینندهٔ ایران در تمام تاریخ خویش، همراه با تمایلات التقاطی و تسامح آمیز دینی، این روح عکس‌العمل را نیز در مقابل ارزشهای نامقبول نشان داده است و جستجو در تصوف ایران معرف این ویژگی آنست.

۲ در مهد تصوف

اینکه خراسان را مهد تصوف خوانده‌اند از آن روست که این سرزمین از قدیم در پرورش تصوف تأثیر قابل ملاحظه داشت[۱]. **ابراهیم ادهم** از قدماء صوفیه ازین سرزمین برخاست و بعدها در تصوف نام و آوازهٔ بلند یافت؛ هر چند تصوف او هنوز بیشتر از نوع زهد و ریاضت بود. درست است که بیشتر دوران زهد و ریاضت او در شام گذشت لیکن خاطرهٔ او در نزد زهاد و صوفیهٔ خراسان همواره مثل یک سرمشق باقی ماند. ماجرای توبه‌یی که اورا به‌زندگی زاهدانه کشانید در روایات صوفیه رنگ قصه یافت. بموجب این قصه که درروایات مختلف با اندک اختلاف در جزئیات نقل شده است، ابراهیم یک شاهزادهٔ بلخ بود و زندگی را به‌شادخواری، تفریح، و شکار می‌گذاشت. یک روز بهنگام شکار هاتف غیبی به‌وی یادآوری کرد که او را نه برای این کار آفریده‌اند. این یادآوری بود که او را به‌ترک ملک و مال واداشت و به‌اختیار فقر وژنده‌پوشی. با آنکه بعضی روایات متأخر توبه و ترک وی را بسبب تأمل در آسایش و توجه به‌فراغت فقیر دریوزه‌گری گفته‌اند که درسایهٔ دیوارقصر وی خفته بود، روایات قدیمتر — ازجمله کلاباذی و ابوعبدالرحمن سلمی — تنبیه غیبی راکه صدای هاتف، یا حتی یادآوری خضر تجسم آن بود، موجب ترک و توبهٔ وی شمرده‌اند. آنگونه که در شرح تعرف آمده است، سبب توبهٔ وی را دوگونه گفته‌اند: بعضی گفته‌اند بشکار رفت و اسب در پی صید می‌راند آن صید روی واپس کرد وگفت ابراهیم، ترا نه‌برای این آفریده‌اند. در بازگشت همین صدا را از اسب خویش، از کوههٔ زین اسب، و حتی ازگریبان خویش نیز شنید. روایت دیگر آنست که بیرون سرای خویش بود، مردی آمد با جامهٔ شتربانان و خواست بسرای وی رود. گفتند کجا می‌روی؟ گفت بدین رباط. گفتند این رباط نیست سرای ابراهیم ادهم

است. پرسید این سرای از که یافت؟ گفتند از پدرش. گفت پدرش از که یافت؟ گفتند او نیز از پدر خود. گفت آیا رباط جز این است که یکی بیاید و یکی برود؟ چون این کلام در ابراهیم که این سخنان را می‌شنید تأثیر کرد بدنبال گوینده رفت؛ و این خضر بود که او را تشویق کرد به‌ترک تعلقات. می‌گویند ابراهیم همه چیز خویش را ترک کرد و از همه چیز بیرون آمد «در راه شبانی دید جامهٔ خویش بیرون کرد و بوی داد، جامه وی بستد و در پوشید اهل و فرزندان را به‌خدای‌سپرد و سربه‌جهان اندر نهاد وبرفت»[۲]. این‌قصه، داستان‌بودا را بخاطر می‌آورد و چون بلخ — زادگاه ابراهیم — از مراکز قدیم آیین بودا بوده است بعضی پنداشته‌اند حکایت توبهٔ ابراهیم را از داستان بودا برساخته‌اند. گلدتسیهر می‌پندارد که این داستان ابراهیم مختصات زندگی بودا را نشان می‌دهد[۳] با اینهمه در قبول این رای جای تأمل هست و اکنون دیگر آن را نمی‌توان پذیرفت. یک‌اشکال عمدهٔ آن، چنانکه زنر بیان می کند[٤] این است که آنچه بودا را وادار بترک تعلقات کرد و به‌جستجوی نور حکمت برانگیخت مشاهدهٔ پیری، بیماری، و مرگ بود که پدرش وی را از شناخت آنها بر کنار نگهداشته بود در صورتی که محرک ابراهیم ادهم در ترک تعلقات عبارت بود از آنچه وی آن را ندای غیبی می‌پنداشت — صدای هاتف یا اشارات خضر. در واقع نزد صوفیه آنکه انسان را بسوی حق می‌خواند هم حق است — نه‌غیر. مشکل دیگر درین باب قصهٔ شاهزادگی ابراهیم است در بلخ. درست است که وی سالهای جوانی خویش را در بلخ گذرانید اما اینکه وی و پدرش را امراء بلخ گفته‌اند ظاهراً افسانه‌یی بیش نباشد. ابن عساکر که مؤلف فوات‌الوفیات دربارهٔ احوال ابراهیم به‌کتاب تاریخ او اشارت می کند، یکجا اشارت دارد که ابراهیم ادهم از ابومسلم گریخت و با جهضم خراسان را ترک کرد و در ثغور سکونت‌گزید[٥]. درین صورت تا مقارن قیام ابومسلم در سال ۱۲۹ هجری که جهضم‌بن‌عبدالله الیمامی خراسان را ترک کرد ابراهیم ادهم در خراسان بود و آنچه نیز وی را بترک یار و دیار واداشت ترس‌ابومسلم نیز بود— نه تنهااندیشهٔ زهد. روایت ابن‌عساکر درمآخذ صوفیه نیست اما اگر بتوان بر قول‌او اعتماد کرد ظاهراً زندگی در ثغور و اشتغال به‌غزو و جهاد در شام و آسیای صغیر می‌بایست ابراهیم ادهم را در خط زهد و پارسائی افراطی انداخته باشد. اینکه ابراهیم در

اواخر عمر غالباً به جهاد در ثغور اشتغال داشت از بسیاری مآخذ دیگر نیز بر-می‌آید. حتی بیماری مرگ نیز در ضمن یک جهاد بحری که جهت غز و باروم رفته بود به‌سراغش آمد. چند بیتی هم که خواهرزاده‌اش محمدبن کناسه کوفی (وفات ۲۰۷) در رثاء او سروده است حاکی است از زهد و شجاعت او[۶]. این شهرت او به‌شجاعت وآن که به‌موجب روایات چهار بار در جهاد با کفار شرکت کرده است نشان می‌دهد که ابراهیم قبل از توبه نیز می‌بایست با کار جنگ و سپاهی مربوط باشد. اینکه مقارن نهضت ابوسلم خود را ناچار دیده است که خراسان را ترک کند نیز حاکی از آنست که وی در آن اوان وضعی داشته است که نمی‌توانسته است نسبت به‌اوضاع جاری بی‌تفاوت باشد. از تمام این قرائن می‌توان استنباط کرد که قبل از ترک خراسان ابراهیم ادهم در آنجا نام و نشانی داشته است و می‌توانسته است با ابومسلم دوستی یا دشمنی کند. درست است که از اعراب عجلی — که ابراهیم از آنها بود — در آن زمان کسی بر بلخ امارت نداشت اما پیداست که ابراهیم و خانوادهٔ وی در آن حدود مقارن آن ایام دستگاه وحیثیت قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند و ترک این تعلقات بوده است که بعدها در روایات صوفیه تعبیر به‌ترک سلطنت شده است. این نکته نیز که ابراهیم بلافاصله بعد از ترک خراسان به‌ثغور رفته است و اشتغال به‌جهاد یافته است نشان می‌دهد که آنچه وی را به‌ترک تعلقات خویش واداشته است بیشتر یک اندیشهٔ دینی و روحانی بوده است نه‌صرفاً اندیشهٔ دشمنی و ناسازگاری با ابومسلم. درین‌صورت بعید به‌نظر نمی‌آید که ترک خراسان از طرف وی نوعی اعتزال از فتنه بوده است و اعتراض برآنچه در خراسان روی می‌داده است، بر ضد خلافت دمشق. آیا مسافرت شام هم — که تا پایان عمر او را در آن حدود پای‌بند کرد — حاکی از نارضائی او از حوادث خراسان نبوده است؟ در هر حال اگر وی در بلخ امارت موروث نداشت این اندازه بود که ترک تعلقات از جانب او بمثابهٔ ترک یک امارت موروث تلقی شود. می‌گویند وقتی عبدالله‌بن‌مبارک از وی سؤال کرد که برای چه خراسان را ترک‌گفته است جواب داد که دین خود را برداشتم و قله‌به‌قله و تپه به‌تپه به‌شام گریختم و کسانی که مرامی‌نگرند می‌پندارند دیوانه‌ام یا ساربان. این بیان او نیز نشان می‌دهد که ترک خراسان برای او در حکم یک نوع اعتزال از فتنه بوده است. از حکایات متعددی که در

حلیةالاولیاء و سایر مآخذ درباب او آمده است برمی‌آید که وی بعد از ترک خراسان در شام ماند. در آنجا غالباً از دسترنج خویش گذران می کرد و هم در آنجا وفات یافت. بموجب پاره‌یی روایات در مکه، باسفیان ثوری (وفات ۱۶۱) فضیل عیاض (وفات ۱۸۷) و بویوسف غسولی (وفات ۱۹۰) صحبت داشت. این بویوسف غالباً در ثغور به‌جهاد می‌پرداخت و طرسوسی خوانده می‌شد بسبب تردد بسیار در ثغر طرسوس. صحبت این بویوسف نیز از موجبات عمده بوده است در تشویق وی به‌غزو و جهاد. ظاهر آنست که در غیراوقات جهادگذران‌وی از کسب دست بود که بقول هجویری در همه عمر بجز ازکسب دست خود نخورد. در واقع مثل بسیاری از قدماء صوفیه ابراهیم نیز اصرار بسیار داشت که جز «حلال» نخورد و با چند تن از یاران قرار داشت که جز حلال نخورند و چون حلال کم بدست می‌آید اندک خورند. در ضمن سیاحتهای خویش وی در شام تا سیحان در شمال و تا غزه در جنوب می‌رفت. بعلاوه هم برای حج به‌مکه می‌رفت و هم ظاهراً به‌کوفه نیز مسافرت کرد. در تمام این مسافرتها ازکسب دست‌گذران کرد. سؤال را هر چند از جهت تذلیل نفس و هم بخاطر آنکه موجب کسب مثوبات برای اهل خیر می‌شود تجویز می کرد اما از اینکه آن را وسیلهٔ‌گذران سازد خرسند نبود و توکل را نیز مستلزم آن نمی‌دانست که سالک ازکسب خودداری کند. از اتکاء بر فتوح که رسم زهاد و صوفیه بود ابا داشت و آن را نوعی‌گدائی می‌شمرد. از وی نقل کرده‌اند که گفت‌گدائی دو نوع است: انسان ممکن است به‌در خانه‌ها برود و به‌سؤال پردازد یا با خود بگوید به مسجد می‌روم و به‌نماز و روزه و طاعت‌می‌پردازم و هر چه به‌من بدهند می‌پذیرم. این بدترین نوع‌گدائی است و این کس‌گدائی است بی‌شرم. بدین‌گونه نزد وی روزی حلال ازکسب دست حاصل می‌شد. چنانکه از حکایات او برمی‌آید خودش در شام ناطور دشت و پالیز می‌شد. باغبانی می کرد، درکوفه زنبیل می‌بافت و در بسیاری جاها درو می‌نمود و در مزرعه و خرمن کار می کرد. هجویری[۷] می‌گوید که ابراهیم با امام اعظم ابوحنیفه (وفات ۱۵۰) نیز اختلاط داشت و علم از وی آموخته بود. حدیث هم از وی روایت کرده‌اند و این همه نشان می‌دهد که بعد از ترک خراسان اندیشهٔ عمده او دین بوده است و طریق حق. ابراهیم ادهم در حدود سنه (۱۱۰) هجری یا اندکی قبل از آن در بلخ

به‌دنیا آمد — دربین اعراب خراسان. پدرش **ادهم‌بن منصوربن یزیدبن جابرعجلی** بود و قبیلهٔ آنها از اعراب عراق بودند — منسوب **به‌بکربن وائل.** بموجب بعضی روایات جدمولانا جلال‌الدین، نامش حسین خطیبی از جانب مادرنسبش به‌ابراهیم ادهم می‌رسد[۸] تاریخ وفاتش را به‌اختلاف بین سالهای ۱۶۰ و ۱۶۶ ضبط کرده‌اند و ظاهراً ۱۶۱ درست‌تر باشد، و بهرحال سال نیف و ثمانین که در روایات بعضی مآخذ آورده‌اند[۹] قولی است شاذ. دربارهٔ محل‌وفات ومدفن او نیز این اختلاف هست. در رثائی که محمدبن کناسه برای وی سروده است از مدفن وی به‌عنوان الجدث‌الغربی یاد می کند و مشهور آنست که وی در محلی نزدیک به‌قلعهٔ سوقین دفن شد که قلعه‌یی بوده است در بیزانس. در بغداد، در دمشق، در اورشلیم، و در جبله شام نیز محل قبر وی را نشان داده‌اند. وجود این همه اختلاف در احوال وی نشان می‌دهد که چرا دربارهٔ او آن‌همه قصه و کرامات باید نقل و روایت شده باشد. پیداست که اقدام قهرمانی وی در ترک تعلقات و رفتار خالی از ریا و تظاهر وی در دورهٔ توبه، مخصوصاً اصراری که در کسب دست و در اشتغال به‌جهاد و تحمل مشقات آن‌داشته‌است از وی یک قهرمان روحانی ساخته است، برای سرمشق صوفیه. ازین‌رو عجب نیست که بعضی حکایات و کرامات منسوب به‌او در واقع مربوط به‌دیگران باشد یا خود فقط مخلوق تخیل ستایشگران او. در بین این حکایات آنچه جلوهٔ خاص دارد داستانهائی است که درباب درویشی، بی‌چیزی، و فروتنی او نقل کرده‌اند — چیزی که مخصوصاً با سابقهٔ رفاه و تنعم او در دورهٔ قبل از توبه و مهاجرتش تضاد بارزنشان‌می‌دهد. اینکه ازقول وی‌نقل کرده‌اند که «درجهٔ صلحا کسی یابد که‌ابواب محنت و فقر و جهد بر خودگشاده‌گرداند و درهای نعمت وعز و کسالت ببندد»[۱۰] نمودار واقعی حال خود اوست — درین حکایات. در بیشتر این حکایات نوعی زهد عارفانه هست مبتنی بر ترک ماسوی و حصر توجه به‌حق. با اینهمه زهد در نزد وی ظاهراً هنوز تحول به‌آنچه تصوف خالص خوانده می‌شود نیافته است. گویا کسی که در حدود خراسان زهد را به‌تصوف واقعی اعتلاء داد بایزید بود.

دربارهٔ زندگی با یزید اطلاعات ما بسیارمحدود و ناقص است با این‌همه آنچه از تعلیم و عرفان او باقی‌مانده است به‌هیچ‌وجه ناقص و مبهم نیست، مأخذ

عمدهٔ احوال او عبارتست از کتاب النورمن کلمات ابی الطیفور تألیف ابوالفضل محمدبن علی سهلکی صوفی که از خلفاء با یزید بود و بیشتر روایات را به‌چند واسطه از خویشان و نزدیکان شیخ نقل می‌کند. شطحیات با یزید که پیر بسطام بدان شهرت دارد درین کتاب جمع آمده است. بعلاوه پاره‌یی ازین شطحیات را نیز جنید شرح کرده است که در کتاب اللمع سراج نقل شده است و مآخذ عمدهٔ اقوال و تعالیم بایزید همینهاست. از نورالعلوم هم که در شرح مقامات ابوالحسن خرقانی است اطلاعات مفید درباب با یزید به‌دست می‌آید و ظاهراً آنچه در طبقات سلمی، انصاری، تذکرةالاولیاء و سایر مآخذ دربارهٔ بایزید آمده است نیز غالباً از همین منابع اخذ شده باشد. بسطام که اکنون در یک فرسنگی شمال شاهرود در بخش قلعه نو واقع است در آن روزگاران اولین شهر خراسان به‌شمار می‌آمد — از سمت عراق[۱۱]. اگرچند بناها در آنجاساده و فقیرانه بود از بستانهای بسیار، میوه‌های نیکو، روستاهای مصفا و جامع ظریف آن[۱۲] همه جا صحبت می‌شد. درافواه، گفته می‌شد که در آنجا هیچکس از اهل شهرعاشق نمی‌شود و اگر عاشقی در آنجا قدم نهد چون از آب آن بنوشد عشق ازدلش بیرون خواهد رفت[۱۳]. آیا این اعتقاد عامیانه تعبیری بود از این پندار که شیخ بزرگ شهر — بایزید بسطامی — فقط به‌یک عشق می‌اندیشید: عشق حق، که آن نیز در بیان وی بیشتر رنگ وصال داشت تا رنگ اشتیاق عاشقانه؟ بموجب روایت سهلکی کسانی که بایزید نام داشته‌اند در بسطام بسیار بوده‌اند چنانکه نام طیفور هم — که‌گویند بایزید به‌این نام خوانده می‌شد — حتی در بین قوم و قبیلهٔ وی بسیار بود. پدر وی **عیسی بن سروشان** نام داشت و سروشان مجوسی بود که اسلام آورد. آنگونه که از روایت سهلکی برمی‌آید بایزید به‌خدمت سیصد و سیزده استاد رسید که‌آخرین آنها امام جعفرالصادق بود[۱۴] دوسال برای امام سقائی کرد و در دستگاه امام وی را طیفورالسقاء می‌خواندند. تا آنکه جعفرصادق وی را رخصت داد که به‌خانهٔ خویش بازگردد و خلق را به‌خدای دعوت کند. هنگام بازگشت وی از نزد امام هنوز مادرش زنده بود — وپیرزنی بود پارسا و پرهیزگار[۱۵]. این روایت را غالب مآخذ صوفیه ذکر کرده‌اند اما ظاهراً وقوع آن ممکن نیست. در واقع مدت عمر بایزید را هفتاد و سه سال گفته‌اند درین صورت خواه وفات وی به‌سال ۲۳۴ واقع شده باشد و خواه به‌سال

۲۶۱ بهرحال ولادت وی سالها بعد از وفات امام جعفرصادق — ۱۴۸ هجری— روی داده است و ملاقات آنها ناممکن خواهد بود. اینکه بعضی گفته‌اند، از روحانیت امام تربیت یافت[۱۶]، نیز سخنی است که هیچ گونه ارتباط وی را با امام نشان نمی‌دهد. در هر صورت بموجب روایات سهلکی بایزید دو برادر و دو خواهر نیز داشت که از آن جمله وی برادر میانه بود. برادر ارشدش آدم نام داشت و آنکه از بایزید کوچکتر بود علی. بعدها برادرزادهٔ وی ابوموسی که پسر آدم بود به‌خدمت بایزید درآمد و شاگرد و خادم او شد. چنانکه از روایات سهلکی برمی‌آید بایزید نسبت به این ابوموسی علاقه و محبتی پدرانه داشت و ابوموسی نیز در مواظبت احوال شیخ دقت تمام به کار می‌بست و در تکریم شیخ بسیار می‌کوشید. در بسطام بایزید خانقاه و مسجد داشت و مریدان از اطراف به دیدنش می‌آمدند اما شیخ در بین مریدان خویش به این ابوموسی علاقهٔ دیگر داشت. در بارهٔ او بود که شیخ گفت: آن دل دلین به‌نه دل گلین[۱۷] یعنی که قلب باید مثل قلب ابوموسی باشد. به روایت سهلکی بایزید از احوال و اسرار خود آنچه را از دیگر ن پنهان می‌داشت پیش این برادرزادهٔ خویش آشکار می‌کرد و می‌گویند ابوموسی در وقت مرگ گفته بود چهارصد سخن را از بایزید به‌گور می‌برم که هیچکس را اهل آن ندیدم که با وی گویم. هنگام وفات بایزید، ابوموسی بیست و دو سال داشت و سالها بعد از شیخ نیز زیست. در بین فرزندان او یک بایزید هم بود که او را بایزید ثانی، بایزید قاضی، و بایزید اصغرخوانده‌اند و از وی نیز بعضی سخنان در «معرفت» نقل شده است. ابوموسی نسبت به‌عم خویش حرمت و تکریم بسیار بجای آورد چنانکه هنگام وفات خویش وصیت کرد او را نزدیک بایزید دفن کنند اما قبر او را از قبر شیخ گودتر کنند تا گور او با گور شیخ برابر نباشد[۱۸]. آنچه وی از اقوال و احوال شیخ نقل می‌کند نیز این حال اعتقاد، فروتنی و بزرگداشت او را درباب بایزید نشان می‌دهد. در واقع قسمت عمده‌یی از سخنان منسوب به‌بایزید ازطریق وی نقل شده است. چون بایزید خود چیزی ننوشت — و مثل همین برادرزادهٔ خویش — ظاهراً امی بود. می‌گویند وقتی یک تن از علماء بر کلام بایزید اعتراض کرد که این سخن با «علم» موافق نیست شیخ پرسید آیا تو بر کل علم دست یافته‌یی؟ گفت نه، شیخ گفت این سخن ما تعلق

به‌آن پاره از «علم» دارد که به‌تو نرسیده است[۱۹]. به‌یک فقیه دیگر که از وی پرسید علم خود را از کی و از کجا گرفته‌یی پاسخ داد از عطای ایزدی[۲۰]. در یک مجلس که وی حاضر بود گفته شد فلانی روایت از فلان می کند و فلان از بهمان. بایزید گفت مسکینانند مرده از مرده علم گرفته‌اند و ما علم خویش از آن زنده گرفته‌ایم که نمی‌میرد[۲۱]. در حقیقت روایت روشنی درباب اشتغال بایزید به علم در دست نیست. اینکه وی به‌ابوعلی سندی علم فرایض آموخته باشد ظاهراً فقط نشان می‌دهد که وی ابوعلی را با مسائل مربوط به‌فرایض آشنا کرده است نه بیش و این با امی بودن شیخ منافات ندارد. یک روایت دیگر از قول بایزید نقل می کنند که گفت ابتدای کار من آن بود که حق تعالی روزگاری دراز مرا برابواب علماء در صحبت متعلمان بداشت[۲۲] آیا می‌توان از این کلام استنباط کرد که وی سالها صرف علم آموزی کرده است یا آنکه صرف تردد برابواب علما و متعلمان مستلزم تعلم نیست؟ در هرحال دنبالهٔ این کلام بایزید از مقولهٔ شطحیات بنظر می‌آید و قبول آن را دشوار می کند. بعلاوه شهرت امیگری دربارهٔ او در بین خویشان و کسانش این فرض را که وی سالها از عمر خویش را وقف تعلم کرده باشد دشوار می کند از آنکه فضیلت علم چیزی نبود که خویشان و بازماندگان‌وی خواسته باشند آن را از وی سلب کنند[۲۳]. کلام مشهور وی که در نقد طریقهٔ علماء گفته است و آنها را مسکینان خوانده است که دانش خویش را مرده از مرده گرفته‌اند گویا حاکی است از همین بی بهرگی از علم. در هر حال پیداست که شیخ در روزگار خویش به‌عنوان زاهد معروف بوده است نه عالم و گویا بهمین سبب بود که قبول و شهرت او علماء را بر ضد وی برمی‌انگیخت و می‌گویند فقهای بسطام هفت بار وی را از شهر نفی‌بلد کردند[۲۴]. یک منازع بایزید که در بسطام می‌زیست و همه جا خود را از بایزید برتر می‌شمرد داود زاهد بود که خطیب جرجان هم شد و اعقاب او تا قرنها بعد در بسطام باقی بودند[۲۵].فقیه دیگر که در جوار بایزیدمی‌زیست مردم‌را از ملاقات وی تحذیر می کرد و می‌گفت از صحبت هوسناکی که خود رسم طهارت را درست نمی‌داند چه بهره می‌برید؟ در بسطام بروزگار بایزید تعداد مجوس هنوز بسیار بود چنانکه در بعضی روایات سهلکی به‌احوال آنها اشارت هست. زهد شیخ و عشقی که وی به‌خدا و دین نشان می‌داد می‌بایست تأثیر جالبی در چنان محیط

کرده باشد. با این همه نه از منازعهٔ شیخ با مجوس بسطام خبری هست نه از خشم و کینه‌یی که آنها نسبت به‌وی نشان داده باشند: درست خلاف آنچه بعدها در کازرون رخ داد و در مورد شیخ ابواسحق کازرونی. بایزید نیز مثل شیخ ابواسحق از بین مجوس ولایت برخاسته بود اما برخلاف شیخ مرشد با آنها محبت بسیار می‌کرد. می‌گویند مجوسی با وی همسایه بود. یکشب کودک وی بی‌گریست و در خانه‌شان چراغ نبود. شیخ چراغ خویش مقابل روزنهٔ آنها نگهداشت تا کودک آرام گرفت و مادر کودک که در هنگام گریهٔ طفل غایب بود ازین مایه شفقت شیخ با شوهر به‌اعجاب و تحسین یاد کرد. همین مایه‌شفقت شیخ این خانوادهٔ مجوسی‌را سرانجام به‌اسلام رهنمون شد[۲۶]. یک‌بار نیز شیخ به‌نماز می‌رفت و روز جمعه بود. باران هم آمده بود و زمین گل شده بود. بایزید پایش لغزید دست را به‌دیوارگرفت و خود را نگهداشت. بعد درین باره فکر کرد و با خود اندیشید که بهتر است از خداوند دیوار بحلی بخواهم و این از رفتن به‌مسجد فوری‌تر است. دربارهٔ مالک دیوار پرسیدگفتند مجوسی است. رفت و از وی اجازت خواست و حلالی. مرد حیرت کرد و می‌گویند از تأثیر این مایه دقت و امانت بایزید مسلمانی‌گزید[۲۷]. در واقع همین مایه دقت و احتیاط بایزید و زهد و ریاضت او بود که عامه را از مسلمان و نامسلمان دربارهٔ وی به‌اعجاب و تحسین وامی‌داشت. عامهٔ مسلمانان به‌این زاهد امی بیش از فقها و مشایخ اعتقاد می‌ورزیدند و مجوس بسطام دربارهٔ وی چنان معتقد بودند که وقتی یکی‌شان راگفتند چرا مسلمان نشوی؟ جواب داد اگر اسلام آنست که بایزید دارد من طاقت آن ندارم و اگر آنست که شما به کار می‌دارید طالب آن نیستم[۲۸]. با آنکه بایزید بیشتر عمر را در زادگاه خویش بسطام بسربرد مکرر مجبور شد آنجا را ترک کند. در روایات سهلکی به‌بعضی مسافرتهای او اشارت هست از جمله به‌مسافرت او به‌بلخ، به‌بغداد، و مکه اشارت هست. اما در تمام این مسافرتهای منسوب به‌او یک عنصر افسانه‌یی هست که قبول آنها را مشکل می‌سازد. وقتی کسی با وی‌گفت که مریدان از سیاحت و طلب نمی‌آسایند بایزید جواب داد که یار من مقیم است نه‌مسافر و من با او مقیم هستم و مسافرت نمی‌کنم[۲۹]. بعلاوه از آنچه در حق احمد خضرویه‌گفت نیز شاید بتوان استنباط کرد که بایزید چندان اهل سیاحت نبود.

می‌گویند وقتی احمد خضرویه نزد وی آمد شیخ گفتش چند سیاحت کنی؟ گفت آب چون در یک مکان بماند بوی‌گیرد. بایزید جواب داد دریا باش تا بوی نگیری[۳۰]. این کلام ظاهراً اشارت به احوال شیخ باشد که زیاد مسافرت نمی‌کرد. با این حال چندین بار به‌مسافرت حج رفت چنانکه از قول وی نقل کرده‌اند که در هر دفعه چه سیری کرد [۳۱]. روایتی دیگر هست درباب خروج وی به‌قصد حج با یک بسطامی دیگر که بنا بود در کجاوه با وی عدیل باشد و کرامات شیخ برای وی موجب اعجاب شد[۳۲]. در هرصورت با آنکه بایزید برخلاف بسیاری از مشایخ دیگر، چندان اهل مسافرت و سیاحت نبود با مشایخ معروف عصر ارتباط مراوده و مکاتبه داشت. نه فقط ابوتراب نخشبی (وفات ۲۴۶) بموجب روایات یک‌بار به‌دیدنش آمد[۳۳] بلکه وی با ذوالنون مصری هم مکاتبه داشت و مراسله. چنانکه در آخر عمر وی که جز پوست و استخوانش نمانده بود ذوالنون برایش وساده‌یی هدیه فرستاد و شیخ جوابی به‌وی فرستاد — عبرت‌انگیز[۳۴]. یحیی‌بن معاذ (وفات ۲۵۸) هم با وی مکاتبه داشت و می‌گویند یک‌بار در نامه‌یی به‌وی نوشت که ازجام محبت از بس نوشیدم مست شدم. وی جوابش داد که دیگری دریاهای آسمان و زمین را نوشید، سیر نشد و هنوز زبانش بیرون است وهل من‌مزید می‌گوید[۳۵]. ملاقات احمد خضرویه باوی معروف است و معروف‌تر از آن گفت و شنودیست که شیخ با زن احمد خضرویه داشت — ام‌علی نام. می‌گویند این زن کابین خویش را که مبلغی هنگفت می‌شد به‌شوهر بخشید و از وی درخواست تا او را نزد بایزید بسطامی برد. احمد وی را نزد شیخ برد و وی در پیش شیخ صورت خویش‌گشاده داشت. احمد گفت پیش بایزید صورت خویش می‌گشائی؟ گفت از آنکه چون در وی می‌نگرم حظوظ نفسانی را از یاد می‌برم و باز چون در تو بنگرم به‌حظوظ نفس باز می‌گردم. وقتی احمد از نزد بایزید بیرون می‌آمد از شیخ درخواست تا وی را اندرز دهد شیخ گفت جوانمردی‌را از زن‌خویش بیاموز[۳۶]. گفت وشنود بایزیدبا ابراهیم ستنبه نقل کردنی است و حاکی از بلند نظری و حاضر جوابی ابراهیم. همین ستنبهٔ هرویست که قول شیخ را درباب علماء حدیث نقل می کند که گفت مسکینان مرده از مرده علم آموخته‌اند. می‌گویند وقتی ستنبهٔ هروی به‌بسطام آمد بایزید به استقبالش رفت.گفت خواهم که ترا شفیع سازم که گناهان من ببخشد. جواب

ستنبه که مایهٔ اعجاب و تحسین پیر بسطام شد این بود: اگر در همه جهانیان شفاعت مرا پذیرد تازه‌مشتی خاک رابخشیده باشد[۳۷]. می‌گویندوقتی ابراهیم به‌بسطام آمد شیخ تا بیرون شهر به‌پیشواز او رفت. احمد خضرویه هم که به دیدن شیخ آمد بسیاری از شاگردان و پیروانش نیز با وی بودند — هزار نفر. چنانکه از روایات برمی‌آید زندگی بایزید در بسطام غالباً در خلوت انزوا می‌گذشت و مراوده و مراسلهٔ او با دیگران محدود بود. درباب زندگی او نیز آنچه محقق باشد اندک است و بیشتر آنچه در تذکرةالاولیاء آمده است و مأخذ عمدهٔ آن هم کتاب النورسهلکی است جنبهٔ قصه و افسانه دارد. از مجموع این روایات پیداست که غالباً به‌حدود شریعت مقید بوده است و درین باب تأکید و اصرار داشته است. از قول وی نقل می کنند که‌گفت اگر کسی را دیدید که به‌کرامات در هوا می‌پرد بدو فریفته نشوید تا نخست دریابید در امر و نهی و حفظ حدود شریعت او را چگونه توانید یافت. یک‌بار از وی پرسیدند بدین پایه معرفت چگونه رسیدی؟ گفت به‌شکم‌گرسنه و بدن برهنه[۳۸]. این سخنان و احوال منسوب به‌او نشان می‌دهد که قسمتی از اوقات شیخ در خلوت و ریاضت گذشته است. با اینهمه ورای حال قبض که نشان این ریاضت و انزوای اوست گه‌گاه نیز حالت سکر بر احوال او غلبه داشت. در همین احوال سکر و غلبه بود که سخنان او شطح‌آمیز میشد. حال سکر و غلبهٔ او را در بسیاری از روایات منسوب بدو می‌توان یافت اما درباب حال قبض و حیرتش نیز حکایات جالب هست.گوینده‌یی که صحبت شیخ را درک کرده است نقل می کند که سیزده سال با بایزید صحبت داشتم در تمام این مدت یک کلمه از وی نشنیدم از آنکه سر را روی زانو می‌گذاشت بعد برمی‌داشت آه می کشید و باز سر را بر زانو می‌نهاد[۳۹]. شاید نیز در همین احوال قبض‌و سکوت بود که وقتی صحبت یک تن از علماء بسطام پیش وی در میان آمد پرسید که وی در چه بابی سخن می‌راند؟ گفتند درباب زهد ورزیدن نسبت به‌دنیا. بایزیدگفت دنیا را چه قدری هست که بیرزد درباب زهد ورزیدن نسبت به‌آن سخن راند[۴۰]. در هرحال زندگی روحانی شیخ بین حال قبض و حال سکر تقسیم می‌شد هر چند آنچه‌گه‌گاه خشم و نفرت فقها و اهل ظاهر را نسبت به‌وی برمی‌انگیخت مربوط به‌همین حال سکر و غلبهٔ وی بود اما روی هم رفته غالب سخنان معرفت‌آمیز او نیز به

همین احوال سکر و غلبه مربوط بود. اینکه یک قرن بعد از او نیز پیروان وی که طیفوریه خوانده می‌شدند بموجب روایت هجویری و برخلاف اصحاب جنید «سکر» را بر«صحو» رجحان می‌نهادند[۴۱]،حاکی‌است از آنکه‌شیخ نیز در معرفت صوفیانهٔ خویش بر سکر بیشتر تکیه داشت. این نیز که نام او با شطحیات پیوسته است اهمیت سکر و غلبه را در تجارب عرفانی او نشان می‌دهد. در حقیقت هر چند سخنان شطح آمیز پیش از بایزید نیز از ابراهیم ادهم و رابعهٔ عدویه نقل شده است اما در کلام بایزید شطحیات صوفیانه رنگ بسیار تند یافت چنانکه حتی شبلی و حلاج هم سخنانشان تندتر و بی‌پرواتر از وی نبود. هر چند حلاج جانش را تقریباً بر سر همین شطحیات خویش نهاداما‌بهرحال شطحیات صوفیه با نام بایزید پیوند و ارتباطی خاص یافت. این شطحیات در زمان خود او ظاهراً مکرر اسباب زحمت وی شد و احتمال دارد که ازبسطام‌وی راگه‌گاه بجهت همین گونه سخنان نفی‌بلد کرده باشند. این شطحیات در واقع سخنان بی‌پروایی است که به‌قول میرسید شریف جرجانی از روی اضطرار و اضطراب از اهل معرفت سر می‌زند و البته برای کسانی که هرگز تحت تأثیر آن‌گونه احوال بسر نبرده‌اندگران می‌آید و نامقبول. قول جرجانی که می‌گوید این سخنان از زلات محققان است چه آن دعویی است حق که عارف آن را اظهار می‌کند اما بدون اذن الهی[۴۲]، خود حاکی است از اعتقادی که هواداران صوفیه و کسانی که نمی‌خواسته‌اند گویندگان شطحیات را به کفر و بی‌ادبی منسوب دارند درباب سخنان بی‌پروای آنها داشته‌اند. با اینهمه عامهٔ مسلمانان و همچنین فقها و متکلمان که با احوال صوفیه و هیجانات آنها آشنائی نداشته‌اند و آنها را بیشتر اصحاب دعوی می‌دیده‌اند درباب این‌گونه اقوال مسامحه و اغماض نشان نمی‌داده‌اند و کلام بایزید را که سبحانی ما اعظم‌شانی می‌گفت و قول حلاج را که بانگ اناالحق می‌زد دعاوی رعونت‌آمیز می‌خواندند و بهمین سبب در تکفیر آنها تردید نمی‌کردند. بایزید خودش البته کتابی تألیف نکرد و ظاهراً مؤلف هم نمی‌توانست باشد. اما پیروان طریقهٔ او مدتها بعد از وفاتش بعضی سخنان از گفتهٔ او تدوین کردند که اگر عین اقوال او نباشد نمونه‌ایست از آنچه صوفیه بعدها به‌وی منسوب می‌داشته‌اند. این سخنان شامل مناجات بایزید، معراج بایزید، و شطحیات اوست. در واقع معراج بایزید که روایات متعدد از آن باقی

است خود قسمتی از شطحیات اوست. مناجات منسوب به‌بایزید را از قول شیخ ابوالحسن خرقانی نقل کرده‌اند — و از آن هم نسخهٔ فارسی در دست است هم یک ترجمهٔ ترکی. شطحیات و معراج بایزید نیز غالباً از طریق جنید نشر شده است که وی بموجب روایت ابونصر سراج کتابی داشته است در تفسیر کلام بایزید[۴۳]. غالب این شطحیات در شکل ترجمهٔ عربی آنها نقل شده است و وی ظاهراً زبانش فارسی بوده است. اهل علم و درس هم نبوده است تا به‌عربی آشنا باشد. این که بعضی ازین شطحیات او جز به‌عربی نقل نشده است تردید در انتساب آنها را موجه می کند. حتی خود او گه‌گاه خویشتن را نسبت به‌سخنانی که دیگران فراخور فهم و حال خویش به‌وی نسبت می‌دادند مسؤول نمی‌دید و می‌گفت سخنان من براقتضای حال می‌آید اما هر کس آن را چنان که اقتضای وقت خویش است ادراک می کند و سپس ادراک خویش را به‌من منسوب می‌دارد[۴۴]. نه آیا این کلام بایزید اشاره‌یی است به‌اینکه سخن او را به‌معانی دیگر هم نقل می کرده‌اند و دریافت خویش را به‌او منسوب می‌داشته‌اند؟ این نکته‌ایست که جنید هم درتفسیری که برپاره‌یی ازین شطحیات شیخ کرده است برآن تکیه می کند[۴۵]. در هرصورت شطحیات او حتی مورد اعتراض بعضی مشایخ صوفیه نیز می‌شد. سراج نقل می کند که ابن سالم بصری مدعی بود که آنچه بایزیدگفت از دعوی فرعون هم که بموجب قرآن ادعای انا‌ربکم‌الاعلی داشت بدتر بود[۴۶]. و به‌این بیان بایزید را تکفیر می کرد. این ابن سالم چنانکه نیکلسون نشان می‌دهد[۴۷]؛ پسر آن کسی است که مؤسس طریقهٔ سالیمه و شاگرد سهل تستری بوده است نه خود او. خواجه عبدالله انصاری نیز که به‌پاره‌یی از این شطحیات شیخ اشارت دارد، آنگونه سخنان را از وی بعید می‌شمارد و می‌پندارد که فراوان سخنها ازین‌گونه براو ساخته‌اند. حتی در باب آنچه از وی نقل می کنند که گفت: شدم خیمه زدم برعرش، می‌گوید که این سخن در شریعت کفرست و در حقیقت بعد. از آنکه به‌بیان خواجه‌عبدالله حقیقت رهائی یافتن از خویش است نه فرادید آوردن خویش[۴۸]. در هر حال کلام بایزید شور و غلبه‌یی دارد که شطحیات او را رنگ خاص می‌دهد و در حکایات صوفیه — از جمله مثنوی معنوی — این شور و غلبهٔ او بیان شاعرانه یافته است چنانکه عطار و مولانا از داستان سبحانی ما اعظم شانی گفتن او

حکایت لطیف بسیار زیبائی ساخته‌اند حاکی از اتحاد عارف با حق[۴۹]. در واقع قسمت عمده‌یی ازین شطحیات منسوب به‌بایزید گستاخانه، لطیف، و در عین حال حاکی است از حالتی که در آن عارف خویشتن را با حق متحد می‌یابد — به‌زبان صوفیان عین‌الجمع. این حالت که تجربهٔ صوفیانه است البته ورای ادراک فقها و علماست و بایزید این حالت تحقیر نسبت به‌علماء را حتی در بعضی شطحیات خویش نشان می‌دهد. از جمله می‌گوید بردرگاه حق گذشتم چندان ازدحام ندیدم چون اهل دنیا به‌سبب دنیا در حجاب مانده بودند اهل آخرت به‌آخرت مشغول بودند مدعیان صوفی به‌اکل و شرب و کدیه فرومانده بودند و آنها که از آن قوم برتر بودند به‌سماع و شاهد درمانده بودند ائمهٔ صوفیه را که هیچ یک از آنها در حجاب نمی‌دارد مست و حیران دیدم[۵۰]. بدین‌گونه شیخ نه فقط به‌بعضی از زهاد و صوفیهٔ عصر خویش که از حق در حجاب مانده‌اند طعنه‌ها دارد[۵۱]، بلکه از علما و فقها نیز فقط به‌عنوان اهل دنیا به‌اشارت سخن می‌گوید و از آنها در درگاه حق نشان نمی‌یابد[۵۲]. هدف عارف نزد بایزید رهایی از تمام این حجابهایی است که علماء اهل دنیا و زهاد صوفیه را از حق دور می‌دارد تمام شطحیات او نیز بیان کشش و کوشش روحانی اوست جهت نیل به‌حق با داستان تجارب عرفانی او. برخلاف بعضی از مشایخ عصر خویش بایزید بنای کارش بیشتر برمراقبت نفس بود، و توجه چندانی به‌ارشاد خلق ورد و قبول آنها نداشت. حتی اصراری که در دور کردن خلق از خویش داشت تا حدی رنگ طریقهٔ اهل ملامت دارد — و شاید بعضی از اهل ملامت خراسان با وی ارتباط هم داشته‌اند. برحسب یک روایت کتاب سهلکی وقتی شیخ به‌شهری می‌رفت عدهٔ زیادی دنبال وی به‌راه افتادند. پرسید اینها چه می‌خواهند؟ گفتند از صحبت تو بهره می‌جویند. برگشت وگفت انی‌اناالله... قوم رهایش کردند وگفتند مگر دیوانه است[۵۳]. ازین‌گونه سخنان منسوب به‌او شاید پاره‌یی جهت طرد و دفع اعتقاد عوام بوده است در حق خویش و برای رهایی از اشتغال و توجه به‌آنها. بایزید برخلاف مشایخ دیگر به‌خدمت، ارشاد، و تعلیم چندان اهمیت نمی‌داد آنچه برای وی اهمیت داشت نیل به‌فنا بود و توحید. در بیان همین تجارب است که می‌گوید از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، و می‌گوید از خدای به‌خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای

تو،من[٥٤]. جوابی‌نیز که به‌یک پرسنده داد تمام منازل را در نفی وجود خلاصه می کند — و نیل به‌فنا: پرسیدند که راه به‌حق چگونه است‌گفت تو از راه برخیز که به‌حق رسیدی[٥٥]. نکته‌یی که در باب بایزید و آراء او درخور یادآوریست شباهت بعضی اقوال اوست با تعلیم هندوان. با اینهمه وجود این شباهت برخلاف آنچه امثال ماسینیون، ماکس هورتن، و زئنر پنداشته‌اند حاکی از آن نیست که شیخ از اقوال و تعالیم هندوان متأثر شده باشد. تأثیر مذاهب هند در عقاید مسلمانان — حتی صوفیه — قبولش دشوارست و حتی ابوریحان بیرونی که بعضی موارد شباهت بین آراء صوفیه و هنود را ذکر می کند و با صوفیه هم علاقه‌یی ندارد به‌امکان تأثیر عقاید هنود در آراء صوفیه هیچ اشارت ندارد و پیداست که این احتمال برای بزرگترین شناسندهٔ مسلمان عقاید هندوان بکلی تصور ناکردنی بوده است حتی این نکته که استاد شیخ در علم توحید و فنا ابوعلی سندی نام داشته است که از بایزید علم فرایض آموخته است — یا به‌قول جامی‌الحمد و قل‌هوالله[٥٦] باز تأثیر تعلیم هنود را در وی نشان نمی‌دهد. استاد زئنر که در باب تأثیر عقاید هنود در اقوال بایزید اصرار دارد بعضی موارد شباهت ذکر می کند[٥٧]، که ممکن است توارد باشد و اتفاق. از جمله آن کلام بایزید که می‌گوید از خویشتن بیرون آمدم چون مار که از پوست برآید در او پانیشاد چنانکه زئنر می‌گوید نظیر دارد. اما این از پوست برآمدن مار یک تعبیر معمول ادبیات شرقی است و استعمال آن در بیان یک شیخ اهل بسطام که زادگاه او به‌مارهای جهنده‌اش شهرت دارد عجب نیست و حاجت به‌اخذ از غیر ندارد[٥٨].آن نیز که شیخ یک‌جا در بیان معراج روحانی خویش می‌گوید مرغی شدم که بدنش از وحدانیت و بالش از دیمومیه بود و پریدم تا به‌درخت وحدت رسیدم و سرانجام دانستم که آنهمه چیزی‌نبود جز خداع — یعنی فریب، نزد زئنر یادآور پاره‌یی از اقوال هندوان شده است. زئنر بمناسبت، یک فقره از منظومهٔ‌گیتا را ذکر می کند که در آن صحبت از درخت انجیر و از ابدیت است چنانکه کلمهٔ خداع را هم حتی با آنچه هندوان مایا می‌خوانند (Maya یعنی فریب، و عالم جسمانی) معادل می‌یابد. اما این‌نیز ظاهراً صرف شباهت بیش نیست. رمز درخت در بیان وحدت والوهیت نزد مسلمانان مأخذ قرآنی دارد و مربوط است به‌قصهٔ طور و موسی[٥٩] و همچنین به‌شجرهٔ

مبارکهٔ زیتونه که در قرآن وصف آن لاشرقیاً و لاغربیاً است[۶۰]. بطور کلی در اعتقادات اقوام شرق نزدیک، درخت اهمیت خاص دارد و رمز حیات و بهشت و آسمان را عرضه می‌کند و سابقهٔ آن حتی به‌قصه‌های قدیم بین‌النهرین هم می‌رسد. کلمهٔ خدعه هم ظاهراً همان مکر حق است که مأخذ آن نیز قرآن است و آن را استدراج هم می‌خوانند و شبلی هم از آن به‌مکر تعبیر می‌کند و می‌گوید نزدیکان را مکر و دوران را حجاب[۶۱]. عبارت عربی «تکون انت‌ذاک» نیز که در پایان یکی از شطحیات شیخ به‌عنوان خطاب الهی در حق بایزید می‌آید[۶۲]، با عبارت سنسکریت Tat Tvam Asi که‌دراوراد و اناشیدهندوان در خطاب به‌وجود مطلق یعنی برهمان و در دنبال بیان مساوات کل اشیاء با مصدر آنها‌گه‌گاه به‌شکل یک ترجیع‌تکرار می‌شود شباهت دارد، اما عبارت‌بایزید درست خلاف آن معنی است که نزد هندوان هست. از آنکه تکون انت‌ذاک‌دربیان بایزید عبارتست از انمحاءخودی و وجود عارف در مقابل وجودنامحدود ومطلق در صورتی که Tat Tvam Asi حاکی‌است ازبسط وجود سالک بنحوی که تبدیل شود به‌حقیقت تمام موجودات. بدین‌گونه بررغم رای زئنر تفاوت درین باب‌بیش از شباهت است. یک روایت هم ازقول بایزید در باب ابوعلی سندی هست که بموجب آن وقتی اول بار ابوعلی نزد بایزید آمد جوالی همراه داشت آن را خالی کرد و جواهرگونه‌گون بود، و بایزید این را نشان آن دانست که در وقت فترت و انصراف از حق او را به‌جواهر مشغول کرده‌اند[۶۳]. زئنر درین حکایت نیز ارتباط‌گونه‌یی با طریقهٔ یوگا و پاتنجلی می‌یابد اما در اقوال صوفیه موارد بسیار هست حاکی ازآنکه کرامات اولیاء رانوعی تنزل آنها شمرده‌اند و نشان‌انصراف. این ابوعلی سندی محقق نیست که هند و بوده باشد و منسوب به‌سند. درین‌باب درمآخذ هیچ تصریح نیست و شاید وی از سند خراسان بوده است، بین نسا و ابیورد[۶۴]. بعلاوه، با اقوال تند طعنه‌آمیزی که بایزید در حق علماء ومشایخ عصر خویش اظهار می‌کرد و اصراری که در نقد طریقهٔ آنها داشت کمترین رایحهٔ ارتباط با عقاید هندوان اگر درکلام او شنیده می‌شد بی‌شک موداعتراض آنها واقع می‌شد و این نکته نیز قبول ادعای استاد زئنر را دشوار می‌کند.

۳ صوفیهٔ خراسان

بعد از بایزید نه فقط زهد و توبه از کرامیان نوعی صوفی ساخت بلکه دو فرقهٔ صوفی نیز — به‌نام حکیمیان و سیاریان — در خراسان نام و آوازه‌یی یافتند. کرامیان عبارت بودند از پیروان **محمدبن کرام** از اهل سیستان، که تعالیم او رنگ تشبیه دارد و تجسیم. این طریقه در عهد سامانیان و حتی دوران سلطان محمود در خراسان خاصه نشابور انتشاری قابل ملاحظه یافت و کرامیان تا اواخر روزگار خوارزمشاهیان نیز در هرات و بعضی نقاط دیگر خراسان باقی بودند. آراء و تعالیم آنها در بارهٔ ایمان و در باب ذات و صفات خدا مشاجرات کلامی شدید برانگیخت و در الفرق بین‌الفرق بغدادی خلاصه‌یی از آراء آنها هست. جنبهٔ کلامی این تعالیم درینجا موردنظر نیست، اما رنگ تصوف آن قابل توجه خاص است. از جمله تعالیم کرامیان که حاکی ازروح تصوف بود در بین آنها، اصرار آنها بود در توکل، چنانکه کلاباذی از آنها نقل می‌کند که کسب وجهد را انکار می‌کرده‌اند و در تقریر رأی خویش استناد به‌احوال اصحاب صفه داشته‌اند وبه‌اینکه پیغمبر آنها رابجهت ترک کسب و کارملامت نکرد [۱]. این قول ترک کسب و تلقی آن بعنوان امری که خلاف توکل است بعضی از صوفیه را به‌سیاحتها و مسافرتهای دور و دراز بی‌زاد و توشه در بادیه می‌کشانیده است. به‌موجب قول کلاباذی سهل تستری کسب را برای اهل توکل درست نمی‌دید جز به‌خاطر پیروی از سنت. با اینهمه بسیاری از صوفیه توکل را منافی کسب نمی‌دیده‌اند و نام تعداد زیادی از آنها حاکی است از اشتغال و ارتباط آنها با مکاسب و حرفه‌ها. حتی از ابوعلی رودباری نقل می‌کنند که اگر پنج روز برصوفی بگذرد و اوگرسنه باشد او را وادارید به‌بازار رود و به کسب بپردازد[۲]. باری کرامیان غالباً توکل را لازمهٔ زهد می‌دیده‌اند و اشتغال به کسب را به‌مثابهٔ نوعی آلایش ناپسند می‌شمرده‌اند. خود ابن کرام که این فرقه به‌نام‌او منسوبست

به‌موجب روایت سمعانی در خراسان یک چند از احمدبن حرب (۲۳٤ - ۱۷۶) از زهاد و صوفیهٔ نشابور تربیت یافت. ابن‌حرب زاهد، محدث، و مجاهد بود اما مخالفانش وی را به‌گرایش به‌عقاید مرجئه متهم می‌کردند[۳]. محمدبن کرام از زرنج سیستان برخاست یک چند درخراسان به‌علم پرداخت، چندی نیز در مکه مجاورت گزید. چون به‌نشابور باز آمد یک چند به‌امر طاهربن عبدالله توقیف شد. چون رهائی یافت به‌قصد جهاد عزیمت شام کرد اما دربازگشت دوباره به‌مدت هشت سال در زندان بود. وقتی محمدبن طاهر آزادش کرد عزیمت فلسطین نمود. در آنجا یکچند به‌وعظ وتعلیم پرداخت تعدادی پیروان نیز به‌دست آورد، اما چهارسال بعد، در ماه صفر سنه ۲۵۵ در اورشلیم وفات یافت و نزدیک دروازهٔ اریحا به‌خاک رفت. پیروان وی که عادت به‌اعتکاف در زوایا داشتند برسر قبر وی زاویه‌یی بنا کردند — به‌نام خانقاه که ذکر آن درکتاب البدء والتاریخ و نیز در احسن‌التقاسیم مقدسی هست. این خانقاه مرکز نشر تعالیم کرامیان شد و بدینگونه کرامیان بین مدرسه و خانقاه جمع کردند و در ایجاد مدرسه و تشویق خانقاه نشینی تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند[٤]. ابن کرام کتابی به‌نام عذاب‌القبر داشته است حاوی تعالیم او در عقاید و معاملات. نکتهٔ عمدهٔ تعلیم او در معاملات عبارت بود از زهد و اجتناب از ناروا. درین باره ابن کرام به‌قدری احادیث نقل می‌کرد که بعدها مخالفانش وی را متهم کردند به‌اینکه از جعل و وضع حدیث وقتی منظور ترهیب و ترغیب باشد ابائی نداشته است[٥]. این تنها اتهام نیست که مخالفان بروی روا داشتند، وی را حتی متهم به‌دعوی‌الهام می‌شمردند. محمدبن کرام که مثل صوفیه مریدان داشت با اصحاب خویش در نهایت فقر و زهد مسافرت می‌کرد و به‌وعظ و تذکیر و تعلیم و تبلیغ می‌پرداخت. لباس وی عبارت بود از پوست‌گوسفند، و قلنسوهٔ‌سفید برسر می‌گذاشت. بررغم اتهامات مخالفان، وی زاهد، عارف، وحتی متکلم بود. تعلیم او نه فقط ازتعلیم‌صوفیان متأثر بود بلکه یک نوع تصوف به‌شمار می‌آمد. در بین متصوفهٔ عصر یحیی‌بن معاذ رازی (وفات ۲۵۸) وابراهیم خواص (وفات ۲۹۱)، ظاهراً منسوب به‌طریقهٔ وی بوده‌اند. یحیی‌بن معاذ در زهد بقدری دقت داشت که گفته می‌شد در تمام عمر مرتکب هیچ کبیره نشد[٦]. کلام جالبی از وی نقل می‌کنند حاکی از همین زهد آمیخته به‌خشیت. می‌گویند یحیی گفت اعداء انسان سه

چیزند: دنیای او، شیطان او، و نفس او. این کلام وی سخن بولس رسول و قولی از سن‌اگوستین را در باب‌اسباب سه‌گانهٔ وساوس بخاطر می‌آورد اما برخلاف پندار آسین پالاسیوس[۷] اینکه یحیی از آن قول الهام یافته باشدظاهراً تصوریست بی‌اساس. یحیی‌بن‌معاذ بشیوهٔ کرامیان وعظ می‌کرد و او را یحیی واعظ نیز می‌خواندند. ابراهیم‌خواص نیز از یاران وی بود، و احوال وی در توکل و مسافرتهای او در بادیه‌که لازمهٔ ترک کسب و میل به‌عزلت و انزوای وی بود تا حدی از ارتباط وی با تعلیم کرامیان حکایت دارد. باری‌زهد کرامیان با تمایلات کلامی و حکمی همراه بود و جالب است که طریقهٔ‌حکیمیان و سیاریان نیز علیرغم اختلاف با یکدیگر ازین جهت بی‌شباهت نیستند.

حکیمیان منسوبند به **حکیم ترمذی** که هجویری[۸] آنها و سیاریان را جزو ده‌گروه صوفیه ذکر می‌کند که به‌قول او مقبول‌اند و از محققان اهل سنت و جماعت . حکیم ترمذی ، ابوعبدالله محمدبن علی‌بن‌حسین نام داشت و هر چند چنانکه نام و بعضی آثارش نشان می‌دهد از فلسفه و فکر یونانی متأثر شده است نباید مثل ماسینیون در باب این نفوذ یونانی در تعلیم او مبالغه کرد و ظاهراً با آثار حکماء یونانی اگر آشنائی داشته است از طریق کلام و مقالات فرق بوده است نه بیشتر. با اینهمه او خود را بیشتر اهل حدیث نشان می‌دهد هرچند ابن عدیم او را حتی از اهل حدیث هم نمی‌شمرد[۹]. اما در هرحال وی یک صوفی متفکرست و یک عارف محدث. حکیم در ترمذ خراسان بدنیاآمد بیشتر عمر خویش را همانجاگذارنید و در همانجا نیز وفات یافت. از سرگذشت او اطلاعات دقیقی در دست نیست هر چند رساله‌یی ناتمام به‌نام بدوّشأن ابی‌عبدالله ازاودر دست هست که نوعی ترجمهٔ حال است به‌قلم مؤلف اما بیشتر مربوط است به‌احوال روحی و ادراکات و منامات او. روایات عطار هم در باب او بسیارست اما مثل بسیاری از اقوال عطار بنای آنها نیز برقصه و افسانه‌های رایج است نه مطالب تاریخی. در بین سایر مآخذ پاره‌یی اطلاعات که از رسالهٔ قشیریه، طبقات سلمی، کشف المحجوب بدست می‌آید نیز مختصر است و آنهمه را باید با آنچه از تاریخ بغداد خطیب، طبقات‌سبکی، میزان‌الاعتدال ذهبی، و لسان‌المیزان ابن‌حجرعسقلانی، بدست می‌آید تکمیل کرد. به‌هرحال نه تاریخ ولادت او بطور قطع معلوم است نه حتی تاریخ وفات او. مدت عمرش

را هشتاد یا نود سال گفته‌اند و عطار صد و پانزده سال می‌گوید که جای تردیدست. درباب وفاتش نیز اختلاف است و با آنکه مسافرت او را به نیشابور سال ۲۸۰ نوشته‌اند و حتی بعضی همان را سال وفاتش گفته‌اند بعضی روایات وفاتش را سی سال پیش ازین نوشته‌اند و بعضی سی و پنج سال بعد از آن. غالب این اقوال از متأخران و از امثال دارا شکوه، حاجی خلیفه، و ابن حجر عسقلانی است وگمان دارم قول کلاباذی درین باب بیشتر قبول کردنی است که وفات وی را در حوالی سال ۲۹۶ می‌گوید. از رسالهٔ بدوّ شأن چنان برمی‌آید که وی ازکودکی شوق عجیبی به تعلم داشت چنانکه اشتغال به‌درس و مطالعه حتی جای بازی و تفریح سنین طفلی وی راگرفت. از مآخذ دیگر برمی‌آید که علم حدیث را نخست از پدر آموخت و سپس از مشایخ ترمذ اخذ کرد. قول عطار که می‌گوید درکودکی یتیم ماند ظاهراً درست نیست ازآنکه وی ازپدر روایت حدیث می‌کند. مگر آنکه پدرش بعداز هشت سالگی که وی درآن هنگام به‌تعلم پرداخت وفات یافته باشد. اما خود نیز هیچ جابه‌این نکته اشارت ندارد. باری یک چند نیز در بلخ از مشایخ شهر علم آموخت اما بزودی با صوفیه خراسان آشنا شد. گویند به‌صحبت ابوتراب نخشبی، احمد خضرویه، و یحیی‌بن معاذرازی هم رسید. بعدها در حدود سن بیست و هفت سالگی شوق زیارت مکه در دلش راه یافت، به‌عراق رفت و یک چند آنجا به‌طلب حدیث اشتغال جست، سپس ازطریق بصره به‌مکه رفت و دعایی که درکعبه کرد آن بود که خداوند وی را به‌راه زهد و صلاح دارد و حفظ قرآن را روزی وی سازد. دربازگشت قرآن را درطی راه حفظ کرد و چون به‌ترمذ رسید آن را تمام کرد. در سفر عراق و حجاز نیز با بعضی مشایخ صوفیه آشنا شد و هم درین مسافرت بود که تمایل به‌عزلت و انزوا در وجود وی فزونی یافت. در بازگشت به‌ترمذ علاقه به‌خلوت و عزلت در او غلبه یافت و اشتغال او از آن‌پس بیشتر به‌این عوالم بود — و به‌ریاضات و مکاشفات. بعلاوه مطالعهٔ کتب صوفیه خاصه کتاب احمد ابن‌عاصم انطاکی درین ایام مونس اوقات او شد. در ویرانه‌ها وگورستانهای بیرون شهر غالباً انزوا می‌جست و این مایه خلوت و عزلت بودکه بموجب رسالهٔ بدوّشأن باب منامات و مشاهدات قلبی را بر روی وی‌گشود. روایات یک تن از مریدان وی — ابوبکروراق — که عطار از او نقل می‌کند تعلیم وی را

چنانکه رسم صوفیه است منسوب به‌خضر می‌دارد. بموجب این روایت — که با مندرجات بدوشأن هم ظاهراً سازگاری ندارد — او در اوایل حال با دو تن از طالب‌علمان قراری نهاد که به طلب علم از ترمذ بیرون روند، اما مادر وی به جدائی از فرزند رضا نداد. رفیقان رفتند و وی با اندوه و حسرت باقی ماند. یک روز که در قبرستانها می‌گشت وگریه می‌کرد کسی از وی سبب اندوه و گریه‌اش را پرسید وقتی وی داستان خویش را به‌او بازگفت مرد پیشنهاد کرد که هر روز به‌وی درس بدهد. سه سال این درسها ادامه یافت و چون معلوم شد که این مرد خضرست ترمذی دانست که این سعادت برای وی بدان سبب حاصل شد که رضای مادر را طلبیده بود. داستان اشارت دارد به تمایلات عزلت جویی که اورا نه فقط از مسافرت بسیار در طلب حدیث باز می‌داشت بلکه به‌تردد در گورستانها و ویرانه‌ها وامی‌داشت. با اینهمه دو حادثهٔ عمده که در زندگی او روی داد عبارت بود از اخراج او از ترمذ به‌بلخ، و مسافرت او به‌نشابور که وی در شهر اخیر روایت حدیث هم کرد. اخراج از ترمذ در دنبال غوغائی بود که درینجا بر ضد وی براه افتاد و این غوغا و ازدحام بنابر مشهور بسبب بعضی مقالات خاص او بود، و از آنجمله اقوال او درباب ولایت. وی، به‌استناد حدیثی که از رسول نقل می‌کرد درباب اولیاء می‌گفت که انبیاء و شهداء برآنها غبطه می‌خورند وگویا به‌خاطرهمین سخن، متهم شد که اولیاء را برتر ازانبیاء می‌شمرد. ابوعبدالرحمن سلمی درین مورد می‌گوید کسانی که وی را قائل به‌برتری مقام ولایت برمقام نبوت دانسته‌اند در فهم کلام وی بخطا رفته‌اند. سبکی هم انتساب این قول را به‌وی بعید می‌شمارد و در واقع حکیم منکر برتری انبیاء نبوده است. در نوادرالاصول و در معرفةالاسرار تأکید می‌کند که مقام انبیاء از مقام اولیاء برترست حتی یک‌جا می‌گوید نبوت چهل وشش جزء دارد که مخصوص است به‌انبیاء و اگر کسی دو یا سه جزء از آنها را داشته باشد از اولیاست که قوام دنیا به‌وجود آنهاست. در ادب‌النفس هم بیان می‌کند که مقام رسول حتی از مقام نبی هم برترست و مقام محدث که مقصود از آن ولی است از نبی فروترست. مؤلف کشف‌المحجوب نیز نظیر همین قول را درین باب به‌وی نسبت می‌دهد. ظاهراً مفهوم ولایت در نزد وی با آنچه نزد ابن‌عربی است تفاوت دارد از آنکه ولایت در نزد ابن‌عربی اعم است از نبوت و نزد

حکیم ترمذی چنین نیست. در اینصورت شاید حق با سلمی است که می‌گوید مخالفانش در فهم کلام او بخطا رفته‌اند. پیش از ترمذی نیز ابن‌ابی‌الحواری متهم شدبه‌اینکه مقام ولایت رابرترازمرتبهٔ نبوت می‌داند[۱۰]. اما در مورد حکیم ترمذی بهرحال آنچه عوام را بروی شورانید ظاهراً عبارت بود از تألیف کتاب ختم‌الولایه و علل الشرایع. با اینهمه در بلخ هم شیخ ظاهراً یک چند با سوءظن عام مواجه شد و چنانکه خود وی نقل می‌کند او را متهم کردند که درباب عشق الهی سخن می‌گوید و کار به‌آنجا کشید که والی بلخ از وی تعهدگرفت که دیگر درباب حب، سخن نگوید. اماگویا قضیه به‌خیر گذشته است و حکیم ترمذ چندی بعد آسایش و فراغتی راکه می‌جسته است باز یافته. در هرحال اگر اقوال او در ترمذ سبب تحریک خشم عام شد در بلخ چنانکه سلمی نقل می‌کند بسبب توافق مذهب، وی را پذیرفته‌اند. اما مسافرت وی به‌نشابورمقارن‌بودبا فعالیت وشهرت طریقهٔ اهل ملامت درآن شهر.در واقع وی با آنکه با بعضی از ملامتیه آشنائی و دوستی داشت به‌آن طریقه‌علاقه‌یی نشان نمی‌داد و حتی بعضی مبادی آن را انتقاد می‌کرد. در نامه‌یی که به‌ابو-عثمان حیری از مشایخ ملامتیهٔ نیشابور می‌نویسد برطریقهٔ اهل ملامت تقریباً همان ایرادی را وارد می‌کندکه چند قرن بعد شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی در عوارف المعارف براصحاب ملامت وارد می‌آورد. می‌گوید مراقبت نفس و اجتناب از شرورآن که اساس طریقهٔ ملامتیه است خود حجابی است در راه اشتغال به حق. کسی که تمام اندیشهٔ او آنست که خویشتن را ازکیدوشر نفس دور نگهدارد همهٔ عمرش صرف مقهورکردن نفس خواهد شد اما اگر تمام اندیشهٔ وی آن باشدکه به‌حق بپردازد نفس هم خود بخود و بدون مجاهدت بسیار، مقهور وی خواهد بود. در یک نامهٔ دیگرکه به‌محمدبن‌فضل بلخی—نیزازشیوخ اهل ملامت— می‌نویسد خاطرنشان می‌کندکه مصائب انسان همه از نفس نیست ازقلب است‌که ازحق باز می‌ماند وسالک درین صورت نه فقط درین دنیا ازحق درحجاب می‌ماند بلکه درآخرت هم محجوب خواهد ماند. مسافرت وی به‌نیشابور درسنهٔ ۲۸۰ بود وگویند درآنجا مجلس حدیث هم داشت.

درسالهای دراز خلوت و انزوا حکیم ترمذی فرصت خوبی یافت برای مطالعه و تألیف. در بین آثار منسوب به‌وی بالغ بریکصد و بیست و شش عنوان

هست که بسیاری از آنها از بین رفته است و بعضی عنوانهائی است مکرر یا منحول اما روی هم‌رفته قریب شصت رساله از او باقی است که از آنجمله تعدادی نیز تا کنون چاپ شده است. مطالب و مندرجات این رسالات مختلف و گونه‌گون است و مشتمل است برتفسیر، کلام، حدیث، فقه، و تصوف. از آثار او کتاب نوادرالاصول، با شرح دمشقی در استانبول چاپ شده است. کتاب ختم الولایه به‌ضمیمهٔ رسالهٔ بدوشأن در بیروت طبع شده است. رسالهٔ بیان‌الفرق بین‌الصدر و القلب و الفؤاد و رسالهٔ عرش‌الموحدین، و کتاب‌الریاضة و ادب النفس را در قاهره، کتاب حقیقةالادمیه را در اسکندریه نشر کرده‌اند. مسائل التعبیر با ترجمهٔ انگلیسی در مجلهٔ مطالعات شرقی ایتالیا، کتاب الرد علی الرافضه وکتاب العقل والهوی در مجموعهٔ «شرقیات مجموعه‌سی» استانبول و رسالهٔ بدوشأن در مجلهٔ «مطالعات اسلامی» کراچی نشر شده است[۱۱]. از سایر آثار او که موجود است علل العبودیه، الاکیاس و المغترین، جواب‌کتاب عثمان‌بن سعید من‌ری، بیان الکسب در مسائل مربوط به‌تصوف است و کتاب درالمکنون فی اسألةماکان ومایکون درکلام، کتاب عذاب‌القبر وکتاب التوحید هم که هجویری به‌وی نسبت می‌دهد ظاهراً از همین‌گونه کتابهاست درکلام. کتابی در تاریخ المشایخ وکتابی در تفسیر نیز هجویری به‌وی منسوب کرده است که گویا مثل بعضی دیگر از آثار منسوب به‌او از بین رفته باشد. وجود تعداد زیادی از آثار ترمذی و مخصوصاً وجود نسخه‌های خطی بالنسبه تازه از آنها حاکی از آن است که آثار وی طی قرنهای دراز مورد رجوع و استفادهٔ علاقه‌مندان به مسائل مربوط به‌تصوف بوده است. قسمتی از آثار وی در افکار متصوفه — و حتی علماء و متکلمان — تدریجاً تأثیرگذاشته است. نه فقط ابن‌عربی در مسألهٔ ولایت و پاره‌یی مسائل دیگر به‌آثار او رجوع می‌کرد و حتی بعضی مسائل ختم‌الولایه را در الفتوحات‌المکیه و درکتاب دیگری به‌نام الجواب المستقیم عماسأل عنهاالترمذی الحکیم پاسخ داد بلکه غزالی نیز در احیاءعلوم‌الدین خویش از جمله درکتاب ذم‌الغرور که در جزء سوم آن کتاب عظیم است از رسالهٔ ترمذی‌موسوم به‌الاکیاس والمغترین بهره یافت چنانکه ابن‌قیم الجوزیه نیز در اواخرکتاب‌الروح خویش از رسالهٔفروق ترمذی مطالب بسیار نقل واخذ کرد. باری آثار ترمذی در تصوف وکلام و زهد اسلامی تأثیر بسیار داشته است و

بعضی از آنها را صوفیه و غیر صوفیه از خیلی قدیم شرح کرده‌اند. مولد و موطن او ترمذ نیز در قدیم از مراکز بودائی بوده است اما عقاید بودائی را فقط به استناد همین ارتباط نمی‌توان در آثار استاد نشان داد ــ هر چند که مثل تعلیم سایر صوفیه آثاروی‌بعضی‌جهت مشترک‌نیزبا تعلیم بودائیان داشته باشد. دربین تعالیم و آراء او آنچه یاد کردنی است غیر از مسألهٔ ولایت رأی‌اوست در احوال قلب. با اینهمه مسألهٔ ولایت در نزد او نه مثل مورد ابن‌عربی بردعاوی غریب مشتمل شده است نه مثل مورد ذهبیهٔ قدیم به‌تمایلات شیعی منتهی گشته است. نسبت به‌تشیع، حکیم ترمذی رأی خود را در رسالهٔ الردعلی‌الرافضه بصراحت بیان می‌دارد. درین رساله وی دعوی شیعه را مبنی برآنکه رسول بروصایت‌علی نص کرده است رد می کند و حدیث ولایت را هم تعبیر می کند به‌اینکه قصد پیغمبر تأیید علی بوده است در مقابل کسانی که پیغمبر می‌دانسته است بعدها نسبت به‌وی اظهار برائت خواهند کرد، یعنی خوارج. بعلاوه علی خود به خلافت ابوبکر و عمر راضی بود و اگر نص وصایت درین مورد وجود داشت نه‌ــ خود او ممکن بود درین باب سکوت کند و نه مسلمین راضی می‌شدند. گذشته از مسألهٔ ولایت اقوالی نیز که درباب اطوار و احوال قلب دارد جالب است. در رسالهٔ بیان‌الفرق قرنها قبل از غزالی و نجم‌الدین کبری تقریر مرتبی از عوالم و اطوار قلبی کرده است که بی‌شک نزد صوفیه تأثیر و انعکاس یافته. این رساله که در واقع یک بررسی جامع درباب وجدان و شعور است، موافق اشارات آیات و احادیث تا حدی اساس‌آراء و تعالیم‌صوفیه بعد از وی شده است درباب‌قلب و آنچه‌صوفیه اطوارسبعهٔ قلب می‌خوانند. بموجب تقریر وی صدرو قلب وفؤاد ولبّ درون یکدیگرمنطوی‌هستند چنانکه صدر درظاهرست، قلب درون‌آنست، فؤاد درون قلب است، و لب درون فؤاد، و درون لب هم مراتب دیگر هست که احوال‌آنها درحوصلهٔ بیان نیست. درهر یک ازین مراتب قلب‌هم چیزهائی هست که بدان اختصاص دارند و ارتباط. چنانکه صدر معدن نور اسلام است، قلب معدن نور ایمان، فؤاد نور معرفت را در بردارد، و لب نور توحید را. ازین رو صدر اختصاص دارد به‌مسلم، قلب به‌مؤمن، فؤاد به‌عارف، و لب به‌موحد. ازاحوال و مراتب نفس هم آنچه با صدر ارتباط دارد نفس اماره است، آنچه با قلب مربوط است نفس ملهمه، آنچه با فؤاد تناسب دارد نفس لوامه است، و آنچه

مربوط است به‌لب عبارت است از نفس مطمئنه. بیان وی درین نکات حاکی است از تعمق در احوال نفسانی و پیداست که تصوف حکیم با تأملات فلسفی و نظری توأم بوده است چنانکه حتی ملاحظات وی درباب منامات نیز تنها از نوع اشتغال به‌فال و خرافات نیست، بر تأملات در احوال نفس مبتنی است. مطالعهٔ در احوال نفس نزد وی چنانکه هجویری نقل می‌کند وسیله‌یی بوده است‌برای راه بردن به‌معرفت‌خالق [۱۱]. تعلیم‌وی‌را شاگردش ابوبکروراق نشر کرد که وی را مؤدب الاولیاء خوانده‌اند و غالب کرامات حکیم ترمذی و ملاقات او با خضر از وی نقل شده است.

در حالیکه حکیمیان در بلخ و ترمذ بعنوان یک‌گروه صوفی شهرت داشتند، مرو عرصهٔ فعالیت سیاریان بود — پیروان **ابوالعباس سیاری**. این ابوالعباس که قاسم‌بن ابی‌القاسم‌بن عبدالله‌بن المهدی نام داشت، به‌نام جد مادری خویش احمدبن سیار خوانده می‌شد — سیاری. وی فقیه بود و حدیث بسیار یاد داشت. هجویری می‌گوید امام مرو بود اندر همهٔ علوم. ابوالعباس، چنانکه مشهورست از پدر ثروت بسیار یافت. گویند مبلغ هنگفتی داد و دو تار موی حضرت پیغمبر بخرید. پس از آن توبه کرد و روی به‌تصوف آورد. به صحبت ابوبکر واسطی رسید و در تصوف مرتبهٔ بلند یافت. در ۳۴۲ که وی وفات یافت خواهرزاده‌اش عبدالواحدبن‌علی به‌نشر طریقهٔ او پرداخت. قبر او در مرو زیارتگاه شد وطریقهٔ سیاریان بیش ازیک قرن بعداز وفات اوهمچنان درنساو مرو نیروی حیاتی خود را حفظ کرد. عبدالواحد در ۳۷۵ وفات یافت اما طریقهٔ سیاریان بعد از وی همچنان در فعالیت بود و در نساو مرو پیروان متعدد داشت. با آنکه بین سیاریان مرو با سیاریان نساگه‌گاه در پاره‌یی مسائل مباحثات پیش می‌آمد و کار به‌مکاتبات می‌کشید هر دو طرف در رعایت تعلیم شیخ اهتمام می‌ورزیدند. هجویری که قسمتی از مکاتبات آنها را دیده است از لطف و دقت آنها با تحسین سخن می‌گوید. اقوال ابوالعباس حاکی از عمق تجربهٔ روحانی اوست. قشیری [۱۲]، ازقول وی‌نقل می‌کند که‌گفت‌هیچ عاقل را درمشاهدهٔحق لذت نباشد زیرا که مشاهدهٔ حق فنائی است که در آن لذت نیست. در بعضی سخنان منسوب به‌او فکر جبر غلبه دارد. یک‌جا از وی نقل می‌کنند که‌گفت انسان چگونه می‌تواند ترک‌گناه کند در حالی که آن‌گناه در لوح نوشته شده

است و از آنچه قضا برانسان رانده است چگونه خلاص توان یافت؟ ظاهراً بسبب همین‌گونه اقوال‌بود که عطار می‌گوید او را به‌جبر منسوب کردند. از آن جهت رنج بسیار کشید تا از آن اتهام رهائی جست[۱۳]. اساس طریقت وی چنانکه هجویری نقل می کند مبنی بود بر مسألۀ جمع و تفرقه که مراد از جمع ظاهراً مشاهدت بوده و مراد از تفرقه مجاهدت. اولی عبارت می‌شد از موهبت و دومی ازکسب. با آنکه «جمع» لازمه‌اش آن بود که هستی عبد در حق فانی شود و نسبت وی از افعالش برداشته آید باز نیل به‌جمع لازمه‌اش نفی تفرقه نمی‌توانست باشد. ازین روست که هجویری می‌گوید ابوالعباس نیز مثل سایر مشایخ بزرگ در عین آنکه اوقاتش مستغرق جمع بود از مجاهدت که لازمۀ تفرقه بود هرگز باز نمی‌ایستاد و ظواهر احکام و آداب را هرگز نامرعی نمی‌نهاد[۱۴]. از همین روست که وقتی از وی پرسیدند مرید به‌چه ریاضت کند گفت به‌صبر کردن برامرهای شرع و از مناهی باز ایستادن و صحبت با صالحان کردن[۱۵]. به‌نظرمی‌آید که‌طریقۀ سیاریان را درهمین چندنکته می‌توان خلاصه کرد.

در سالهائی که خراسان بسبب تشویق محمود غزنوی شاعران و اهل ادب را یکسره مشغول مدیحه‌سرائی می‌دید، تصوف نیز بازار خود را به‌تشویق و ترغیب **ابوالحسن خرقانی** یک خربندۀ خراسانی و **ابوسعید ابوالخیر** یک عطارزادۀ اهل میهنه در رواج می‌یافت. وقتی میراث ستایشگریهای عنصری و فرخی نصیب انوری و معزی شد، میراث خرقانی و ابوسعید به‌**قشیری و غزالی** رسید. بدینگونه در حالی که ابوسعید و اصحاب او را در روزگار سلطان محمود علماء وفقهاء نشابور به‌ کفر و زندقه‌نسبت می‌دادند، علماء بزرگ نشابور و طوس در روزگار ملکشاه و سنجر به‌تصوف‌گراییدند و امثال امام الحرمین **جوینی** و امام **غزالی** در پایان کار تقریباً صوفی ازکار درآمدند. میراث روحانی با یزید در بسطام و اطراف آن در این بهار روزگار غزنویان به‌ابوعبدالله داستانی می‌رسید — و به‌ابوالحسن خرقانی. روایات کتاب النور سهلکی در واقع غالباً سماع است ازین **ابوعبدالله داستانی** که از وی به‌نام شیخ المشایخ هم یاد می کنند. نام ابوعبدالله الدستانی چندان ناشناخته هم نیست در یک روایت اسرارالتوحید[۱۶] ذکر وی هست که همراه ابوالحسن خرقانی و در حالی که با

وی برسر یک مسألهٔ مربوط به‌تصوف بحث داشته‌اند به‌نزد ابوالعباس قصاب می‌آیند برای حل مسأله. این ابوعبدالله‌الدستانی یا الداستانی ظاهراً همان شیخ‌المشایخ است که سهلکی در کتاب النور وی را با عبدالله محمدبن‌علی البسطامی نام می‌برد. ابوعبدالله الداستانی در ۴۱۷ وفات یافت اما سهلکی که تربیت یافتهٔ او بود مدت‌درازی بعد از اوطریقهٔ بایزید راهمچنان ادامه داد. حتی در ۴۷۵ که شیخ ابواسحق شیرازی به‌سفارت به‌خراسان می‌رفت به‌بسطام که رسید سهلکی به‌استقبال وی پرداخت و شیخ نسبت به‌وی تواضع و تعظیم بسیار بجا آورد[۱۷]. تعلیم بایزید با آنکه تا دوقرن بعد از او بوسیلهٔ طیفوریهٔ بسطام دوام یافت میراث روحانی بایزید — در روایات صوفیه — تقریباً با نام ابوالحسن خرقانی همراه شد که افسانه‌های صوفیه حتی حکایت دارند از بشارت بایزید به ظهوراو. درباب خرقانی‌دست تقدیریک سند ارزنده را برای ما نگهداشته‌است که‌اثر یک تن از خاصان ونزدیکان شیخ بوده است وخلاصه‌گونه‌ایست‌از یک مجموعهٔ حالات و مقالات او. ازین اثر که نورالعلوم یا در واقع منتخب کتاب نورالعلوم نام دارد فقط یک نسخه درموزهٔ بریتانیا وجود دارد که ژوکوفسکی شرقشناس روس درصدد نشرآن بود اما توفیق نیافت وپس‌ازوی برتلس‌متن‌آن را با مقدمه‌و ترجمه منتشر کرد[۱۸]. این کتاب که‌مختصات املائی‌و انشائی جالبی‌داردازآثارقدیم‌نثر فارسی‌است و چنانکه برتلس نیز می‌گوید ازمنابع بسیارمهم تاریخ‌تصوف‌است در قرن چهارم و پنجم[۱۹]. اگر قسمتی از مندرجات این کتاب مثل تمام کتابهای مربوط به‌سیرت مشایخ آمیخته به‌افسانه‌های کرامات آنهاست، اطلاعات سودمند نیز درآن بسیارست خاصه درباب تعلیم وطریقهٔ او. به‌علاوه از اطلاعات پراکندهٔ دیگر نیزکه درسایرکتب صوفیه و حتی کتابهای ادب و تاریخ هست می‌توان مطالب نورالعلوم را تکمیل کرد. ابوالحسن خرقانی — علی‌بن احمدیاعلی‌بن جعفر — در دهم محرم سنهٔ ۴۲۵ وفات یافت در اواخر عهد سلطان محمود غزنوی. این همان شیخ بود که بموجب حکایات، وقتی سلطان محمود در یک سفر خویش نزدیک دیه خرقان فرود آمد به‌دیدار وی اظهار علاقه کرد و او را طلب داشت حتی گفت اگر در آمدن تأمل کند بروی از قرآن بخوانید که اطیعواالله‌واطیعواالرسول و اولی‌الامرمنکم. می‌گویند خرقانی جواب داده بود که ابوالحسن چنان در اطیعواالله مشغول است که از اطیعواالرسول شرم دارد تا

به‌اولی‌الامر چه رسد؟ امام قشیری از قول وی نقل می‌کند که جای دیگر گفت لااله الاالله را از درون دل گوییم و محمدرسول‌الله از بن‌گوش گویم[۲۰]. این ساده مرد روستائی البته نمی‌خواست شریعت را خوار دارد بلکه می‌خواست نشان دهد که جائی که حدیث حق است هیچ چیز را با آن در یک ردیف نمی‌توان نهاد. نظیر این کلام از قول شبلی بود که می‌گویند وقتی بانگ نماز می‌کرد چون به‌شهادتین آمد بایستاد وگفت اگر نه آنستی که توفرموده‌ئی با تو هیچ‌کس را یاد نکردمی. در روزگاری که دنیای فرمانروایان و شاعرانشان غرق در تعصب و تملق بود دنیای صوفیان از هرچه ورای وحدت بود خالی بود. خرقانی یک ستایشگر بایزید بود که هرچند وی را ندیده بود اماخاطره‌های او راکه تقریباً با وی هم ولایت محسوب می‌شد با شوق و علاقه تحسین می‌کرد. در واقع خرقان که مولد و منشأ او بود قریه‌یی بود در جبال بسطام و این نکته نشان می‌دهد که ابوالحسن چگونه نسبت به‌بایزید نوعی انتساب و ارتباط معنوی احساس می‌کرد. بعدها در بین صوفیه حکایتی نقل می‌شد که بموجب آن بایزید ظهور ابوالحسن را پیش‌بینی کرده بود[۲۱]. چنانکه از نورالعلوم برمی‌آید وقتی در مقابل قبر بایزید یک اشارت عینی از وی درخواست که «بنشیند» — ویعبارت دیگر به‌ارشاد طالبان بپردازد — وی عذر می‌آورد که امی است و قرآن نمی‌داند[۲۲]. ازین حیث ظاهراً مثل بایزید بود و از اخبار راجع به‌او برمی‌آید که در آغاز حال زندگی روستائیان داشته است — هیزم کشی و خربندگی. سمعانی از کلام او نقل می‌کند که خدای را هم در صحبت خرخویش یافتم یعنی که چون‌این کار برمن‌گشاده شد خربنده بودم[۲۳]. بدینگونه وی که از بین روستائیان و طبقات پائین عامه می‌بایست برخاسته باشد البته با اهل علم و مدرسه و طبقات فقها و محدثان ارتباط نداشته است با اینهمه دوری از علم اهل مدرسه هم سبب نشد که هرگز در تصوری که وی از حق داشته است تعصبهای عامیانهٔ اهل مذاهب وکشمکشهای بی‌حاصل مربوط به‌خوارج و شیعه و سنی راه پیدا کند — و ورای «الله» چیز دیگر ذهن حق‌جوی او را مشغول دارد. در واقع با آنکه وی سواد خواندن و نوشتن نداشت بموجب روایات صوفیه[۲۴]، ابوعلی‌سینا یکبار با عده‌یی ازنیازمندان خراسان با شوق و ارادت به‌زیارت وی رفت. گویند مجلس وی چنان باهیبت بود که

ابوسعیدابوالخیر، شیخ بزرگ، وقتی به‌مجلس او رفت در حضور وی ساکت‌ماند. چون شیخ از وی پرسید که چرا سخن نمی‌گوید مؤدبانه جواب داد که دو ترجمان برای یک مطلب لازم نیست [۲۰]. آنچه محمدمنور در باب تکریم مریدانهٔ ابوالحسن خرقانی نسبت به‌شیخ ابوسعید روایت کرده است ظاهراً مبالغه‌آمیزست وگویا درین ملاقات بوسعید در حق ابوالحسن ادب و ارادت بیشتر نشان داده است. روایت اسرارالتوحید که می‌گوید هنگام ورود ابوسعید نزد ابوالحسن پسر شیخ خرقان را که احمد نام داشت کشته بودند و شیخ که از داغ پسردلش سوخته بود به‌مجرد دیدار ابوسعید گفت «آن چنان داغ رامرهم چنین باید و چنین قدم را قربان جان احمد شاید[۲۶]». ظاهراً از مبالغات و گزافه های محمدمنورست چون در کشف‌المحجوب هجویری این احمد پسر شیخ خرقان را در جزو مشایخ معاصر خویش نام می‌برد و می‌گوید مرپدر را خلفی نیکو بود[۲۷].

با اینهمه مؤلف نورالعلوم در شرح این ملاقات بوسعید و خرقانی می‌نویسد که شیخ خرقان فرزند خود احمد را باجماعتی از مریدان به‌استقبال ابوسعید فرستاد[۲۸]. یک روایت دیگر همان مؤلف[۲۹] حاکی است که این پسر را عیال شیخ فرستاد تا ابوسعید دست براو فرود آورد و ابوسعید گفت جائی که ابوالحسن هست به‌من حاجت نباشد. هرچند در یک داستان دیگر همین کتاب[۳۰] اشاره به کشته شدن پسر شیخ در مسجد هست اما نه‌آن پسر احمد بوده است و نه در هنگام آمدن ابوسعید به‌خرقان کشته شده است. روی هم‌رفته روایت ملاقات ابوسعید با شیخ خرقان در هردو روایت اسرارالتوحید و نورالعلوم آمیخته است با مبالغات مریدانه. درهرحال در همین ملاقات بود که ابوالحسن خرقانی پیرمیهنه را از قصد حج منصرف کرد[۳۱]. در یک گفت‌وشنود دیگر که گویا چندی بعد دیگر بار بین شیخ ابوالحسن و شیخ‌میهنه روی داد[۳۲]، خرقانی تفاوت طریقت خود را با طریقهٔ ابوسعید بدینگونه بیان کرد که راه تو بربسط وگشایش است و راه ما برقبض و حزن. با اینهمه، حزن و قبض او خالی از لحظه های غلبه و مباسطت با حق نبود. در همین احوال غلبه بود که‌اقوال او شباهت به‌اقوال و احوال بایزید می‌یافت. مثل بایزید او نیز امی و روستائی-گونه اما ریاضت‌پیشه بود و غالباً در رعایت شریعت دقت و وسواس داشت.

مؤلف نورالعلوم می‌گوید[۳۳] که در ریاضت نفس و عبادت، سنت وی آن بود که چون شب در می‌آمدگلیم می‌پوشید، بند آهنین برپای می‌نهاد، وغل در گردن. با اینهمه پاره‌یی سخنان که از او نقل است از غلبه و مباسطت اوحاکی است — مثل اقوال بایزید. یک نمونهٔ این مباسطت او با حق داستانی است که عطار ازکلام او نقل می‌کند — در تذکرةالاولیاء. می‌گویند یک شب نماز می‌خواند آوازی شنود که «هان‌بوالحسنو خواهی که آنچ از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند. شیخ گفت ای بارخدا خواهی تا آنچ از رحمت تو می‌دانم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند. آواز آمد نه از تو، نه از من[۳۴].» نظیر حال قبض او را در باب بایزید هم‌گفته‌اند و حالت تأثر و اندوه مستمر او یادآور نظیر این احوال است در نزد بایزید. می‌گوید درد جوانمردان آن است که به‌هیچ‌وجه در دوجهان نگنجد وآن اندوه آن است که خواهند که وی راسزای وی‌یاد کنندونتوانند[۳۵]. برخلاف ابوسعید که سماع وقول و رقص در تعلیم او نقش مهم داشت وی در باب رقص و سماع تأمل و تا حدی از آن امور اجتناب داشت — وباکراهیت بدانها رخصت می‌داد. یک بار از وی در باب رقص پرسیدندگفت رقص کار کسی باشد که پای برزمین زند تا ثری بیند و آستین برهوا اندازد تا عرش بیند و هرچه جز این باشد، آب بایزید وجنید و شبلی برده باشد[۳۶]. با اینهمه می‌گویند به‌اصحاب که رقص می‌کردندگفت اگر از شما پرسند که چرا رقص می‌کنید بگویید برموافقت آن کسان برخاسته‌ایم که ایشان چنین باشند[۳۷]. اما کسی که شیخ خرقان‌بررغم تکریم و محبتی که در حق او داشت حاضر نبود قبض و اندوه خود را بابسط و غلبهٔ او عوض کند[۳۸] - ابوسعیدابوالخیر — رقص وسماع صوفیه را درخراسان رواج تمام داد و حتی مخالفتهای فقها وعلماء را درین باب دفع کرد و به‌چیزی نگرفت.

۴ خراسان و پیرانش

این ابوسعید فضل‌الله‌بن ابی‌الخیر معروف به‌بوسعید مهنه و پیرمیهنه که نامش بسبب رباعیاتی که از دیرباز به‌وی منسوب شده است وبیشتر آنها هم از او نیست در ادبیات عرفانی ایران شهرت بسیار دارد اولین شیخ بزرگ صوفی است که سماع و قول و غزل را در خراسان در بین صوفیه رواج داد و این اقدام او چنان مخالفتی در بین فقهاء و حتی صوفیهٔ محتاط و معتدل برانگیخت که مدعیان کار شکایت او را به‌سلطان محمود رسانیدند و زحمتی‌برای وی فراهم آوردند که چیزی نمانده بود خود و یارانش را بعنوان زندقه و اباحیگری محکوم سازند. دربارهٔ سوانح زندگی ابوسعید آنچه از روی قطع معین است تاریخ ولادت و وفات اوست که در اسرارالتوحید آمده است. باقی احوال او آنچه هست تاریخ روشن و درستی ندارد. بموجب روایات این کتاب[۱] وفات وی در میهنه روی داد بین ابیورد و سرخس، در چهارم شعبان سال ۴۴۰ و مدت عمرش هزار ماه تمام بود یعنی هشتادوسه سال و چهار ماه و بدینگونه ولادتش در ماه محرم ۳۵۷ واقع شده بود[۲]. پدرش ابوالخیر که وی را در میهنه‌بابوبوالخیر می‌خواندند حرفهٔ عطاری داشت اما این پیرعطار چنانکه از خاطرات پسرش برمی‌آید از دردوشور صوفیانه خالی نبود و با دوستان خویش در میهنه مجالس سماع هم داشت. ظاهراً در همین مجالس هفتگی پدرش بود که ذوق سماع در خاطر بوسعید آویخت و بعدها با وجود انکار شدید مخالفان بعنوان یک نشان طریقت وی‌باقی ماند. هم در میهنه بود که ابوالقاسم بشر یاسین (وفات ۳۸۰) از «مشایخ عصر» نسبت به‌این فرزند بابوبوالخیر عنایت خاص نشان داد و اولین آشنائیهایی که بوسعیدباطریقت یافت به‌تعلیم همین ابوالقاسم بود. بعدها یک مجذوب دیوانه‌گونه، لقمان سرخسی، نیز در وی تأثیری غریب کرد. آشنایی با این لقمان در

سرخس روی داد که ابوسعید در طلب حدیث وفقه بدانجا رفته بود و پیش از آن نیز چند سالی به همین قصد در مروگذرانیده بود. اینجا بود که وی با پیرابوالفضل سرخسی آشنا شد که تربیت یافتهٔ بونصرسراج بود. بدینگونه، ابوسعید که در جستجوی صحبت بوعلی فقیه به‌سرخس رفته بود سر از خانقاه ابوالفضل در آورد و پیر صحبت خویش را در وی یافت. در بازگشت از سرخس ریاضتهای سخت پیش‌گرفت و این دورهٔ زهد و ریاضت وی سالها طول کشید. بعدها ابوسعید به‌آمل نزد شیخ ابوالعباس قصاب رفت و از وی خرقه ستاند. با اینهمه سالها باز همچنان‌گرم مجاهدتها و ریاضتها بود. یک بار نیز از ابوعبدالرحمن سلمی خرقه گرفت و درین ماجرا علم و درس و کتاب را بکلی کنار نهاد کتابهای خویش را در خاک کرد و برروی آنها درخت کاشت[۳]. در پایان مجاهدات بسیار، سرانجام دور ارشاد و تربیت طالبان را آغاز کرد — درطوس و نشابور. مجالس او خیلی زود توجه علاقه‌مندان را جلب کرد، مخصوصاً از آن رو که این‌مجالس گرم و پرشور بود و وی در طی آنها برخلاف رسم معمول شعر می‌خواند وشعرهای عاشقانه. بعلاوه وی دعوتهای پرتکلف می کرد و مجالس سماع راه می‌انداخت و اینهمه، در حالی که برای وی پیروان زیاد جلب می‌کرد موجب تحریک خشم و نارضایی علماء و ائمهٔ شهر می‌شد — خاصه کرامیان و حنفیه. حتی‌صوفیه معتدل — امثال امام قشیری — نیز با این تندرویهای او نظر موافقی نشان نمی‌دادند و ابن باکویه بربعضی اطوار و تعالیم وی ایراد داشت خاصه درآنچه مربوط بود به‌سماع و خرقه. با اینهمه استعداد خاصی که وی در اقناع مخالفان و مدارا با آنها داشت تدریجاً محیط کار وی را آرام کرد. دشمنان اندک‌اندک دشمنی را بیفایده دیدند، عامه بجهت کرامات منسوب به او وهم بخاطرسخنان گرم وجذاب او بیش ازپیش‌گرد وی جمع‌شدند و نیشابوروطوس و میهنه جولانگاه فعالیت یاران او و شهرت و آوازهٔ اوگشت. مجالس دعوت و سماع او مخصوصاً آوازهٔ او را حتی به‌خارج از حدود خراسان منتشر کرد. کرامات‌گونه‌گون که بیشتر از نوع اشراف برضمایر یا اعلام حوادث بود از او نقل می‌شد و اینهمه او را در انظار مهیب و در عین حال محبوب می کرد. ملاقات او با شیخ خرقان، که وی را از سفر حج منصرف کرد معروف است. گویند که بوعلی سینا شیخ الرئیس نیز در نشابور با وی ملاقات کرد و با یکدیگر صحبت طولانی داشتند. مکاتبه‌یی هم

بین آنها روی داده است که باقی است. در یک نامه ابوسعید از شیخ الرئیس می‌پرسد که راه بحق چیست و او جوابی می‌دهد که از دیدگاه عرفان چندان لطفی ندارد. آیا این ملاقات ومکاتبه واقعاً بین آنها روی داده است؟ اشاره‌یی درین باب در مآخذ قدیم مربوط به‌ترجمهٔ شیخ الرئیس نیست با آنکه از جهت زمان چنین ملاقاتی مشکل نیست وقوع آن درطی اسفار شیخ الرئیس محل تأمل است. در یک موضع کتاب الشفاء، شیخ [٤] از یک تجربهٔ خویش راجع به‌خیال که در حدود سنه ۳۹۱ درکوه بلندی بین ابیورد و طوس انجام داده است صحبت می‌کند، و ممکن هست درین اوقات با شیخ ابوسعید ملاقات کرده باشد. اما درین تاریخ ابوعلی خود بیست و یک ساله بوده است و شیخ ابوسعید نیز سی‌وچهار سال بیشتر نداشته است. بدینگونه اگر بعد از این تاریخ بین آنها ملاقاتی روی نداده باشد برخوردی که شاید درین تاریخ بین آنها روی داده باشد نمی‌باید از نوع برخورد یک حکیم بزرگ عصر با یک شیخ صوفی باشد. بعد از بوسعید خویشان و فرزندانش سالها در خراسان طریقهٔ او را ادامه دادند. چنانکه شرح مقامات و کرامات وی بوسیلهٔ احفادش نوشته شد — در دو کتاب که یکی اسرارالتوحید فی مقامات ابی سعید نام دارد، و دیگری به‌حالات وسخنان شیخ ابوسعید مشهور است. از خود شیخ نه دیوان شعری مانده است نه کتابی به‌نثر. ظاهراً تصوف را وی زیستنی می‌دانسته است و تجربه کردنی نه گفتنی و وصف کردنی. ازین حیث احوال وی در تصوف یادآور سقراط است در حکمت. حتی یک تن از مریدان را از اینکه حکایت حال وی را بنویسد، منع کرد وگفت حکایت‌نویس مباش چنان باش که از تو حکایت نویسند. ابوسعید اشعار زیادی، فارسی و عربی، در مجالس خویش انشاد می‌کرد که تقریباً تمام آنها ازکلام متقدمان بود. با اینهمه ابیاتی چند—بسیار محدود—باقی است که آنها را به‌خود او نسبت داده‌اند. در حالی که مجموعهٔ رباعیات که به‌نام او مشهورست شامل رباعیهای سرگردان و مقداری ابیات و اشعارست که به‌شاعران دیگر نیز منسوبست و ارتباطی به‌او ندارد. در اینصورت نمی‌توان قول کسانی را که می‌گویند[٥] وی اولین کسی بود که به‌رباعی مضامین عالی‌دینی‌داد وآن را وسیله‌یی جهت نقل معانی و افکار روحانی نزد عامه کرد پذیرفت. با اینهمه، با روایت و انشاد رباعیهای مناسب از متقدسان، بسیاری از افکار و تعالیم خود

را جلوه و قبول می‌داد. تعلیم صوفیانهٔ وی را مخصوصاً از حکایات و اقوالی که در اسرار التوحید و حالات وسخنان از او نقل کرده‌اند باید بدست آورد. در بین این احوال و سخنان وی آنچه بیشتر جلب توجه می‌کند شادخواری وسبک روحی اوست. در نظر او با آنکه زهد برای مقهور داشتن هواهای نفسانی ضرورت دارد برای کسی که هواهای نفسانی را مقهور ارادهٔ خویش کرده است دیگر به‌آن حاجت نیست. می‌گوید داوری کافریست، وخوش بودن فریضه[۶] اما لازمهٔ خوش بودن آن نیست که انسان به‌دنیا دلبستگی پیدا کند و علاقه. صوفی واقعی باید جز حق به هیچ چیز ننگرد و مخصوصاً خویشتن‌بینی و خودی خود را در آب اندازد. می‌گویند وقتی در یک مجلس، معرف از وی پرسید که او را به‌چه نام‌باید خواند. جوابش این بود: هیچ کس‌بن هیچ کس، و این تعبیری بود از طریقهٔ او در تصوف. این طریقه درکلام خود او یک‌جا بدینگونه توصیف شده است: تصوف دو چیزست، به‌یکسو نگریستن و یکسان زیستن[۷] جلوه‌یی ملایم ازیک نوع فکر وحدت وفنا دراقوالش هست که حلاج و بایزید را بخاطر می‌آورد. درویشی از وی سؤال کرد او را ازکجا طلبیم؟گفت کجاش جستی که نیافتی[۸]؟ خود اواز آنچه یافته‌بود بدینگونه نشان می‌داد: مدتهاحق را می‌جستیم‌گاه می‌یافتیم وگاه نه اکنون خود را می‌جوئیم نمی‌یابیم. همه او شدیم و همه اوست[۹]. طنین صدای بایزید و حلاج را درین کلام پیر میهنه می‌توان شنید.

آیا بسبب همین‌گونه سخنان بود که **امام ابوالقاسم قشیری** شیخ و امام صوفیان نشابورکه از وی کم‌سن‌تر بود و غالباً نیز با او در یک شهر می‌زیست و حتی دوستان و شاگردان مشترک هم با وی داشت در رسالهٔ قشیریهٔ خویش که در آن از تعداد زیادی از مشایخ قدما و متأخرین یاد کرده بود از وی هیچ نام نبرد وگویی می‌خواست هرگونه انتساب و ارتباط با او را از خویشتن و از صوفیهٔ عصر خویش نفی کند؟ در واقع اگر اینگونه سخنان را دربارهٔ بایزید و جنید ممکن بود بنحوی تأویل کرد در مورد اقوال یک شیخ اهل میهنه که با وی همعصر نیز بود و مردم وی را دیده و سخنش را شنیده بودند نمی‌شد به تأویل پرداخت. با اینهمه شاید ضعف بشری هم — که ناچار مشایخ نیز از آن برکنار نتوانند بود — تأثیر خود را داشت و همینها سبب شد که ذکر نام ابوسعید از

کتاب قشیری ساقط شود. ابوالقاسم عبدالکریم قشیری نزدیک بیست سال از ابوسعید جوانتر بود اما علاوه برمقام تصوف در شمار علماء و ائمهٔ وقت نیز به‌شمار می‌آمد و او را زین‌الاسلام و استاد امام نیز می‌خواندند. وی در ربیع‌الاول سال ۳۷۶ در ناحیهٔ استوا — در حدود قوچان کنونی — بدنیا آمد و در ربیع‌الآخر ٤٦٥ در نشابور ازدنیا رفت. خانوادهٔ وی از اعراب‌بنی‌قشیر بودند که در آن زمان در خراسان اسلاک و مکنت داشتند. پدرش هوازن‌بن عبدالملک‌ابن طلحه‌بن محمد در وقتی که ابوالقاسم هنوز کودک بود وفات یافت و پسر که مقدمات ادب و عربیت را آغاز کرده بود چون خراج دیهی را که در تملک داشت سنگین می‌یافت در صدد برآمد که علم حساب بیاموزد و مستوفی شود مگر دیه خود را از خراج مصون دارد. از قراریکه ابن‌خلکان نقل کرده است به همین نیت‌بود که قشیری جوان‌از استوا به‌نشابور آمد در آنجا به‌حدیث و فقه و تفسیر و کلام رغبت یافت و نزد مشایخی مثل حاکم نیشابوری و ابن‌فورک‌ اصفهانی به‌تعلم علوم شریعت پرداخت. قشیری در فن سواری و استعمال اسلحه و آنچه بدان تعلق دارد نیز در روزگار خویش یگانه‌یی بود بعلاوه دایی وی ابوعقیل سلمی نیز از وجوه دهقانان ناحیهٔ استوا به‌شمار می‌آمد. قشیری، از همان اول ورود به‌نشابور مجذوب ابوعلی دقاق شد که در نشابور دستگاه ارشاد داشت. اتصال باطنی با ابوعلی دقاق سرانجام به‌قرابت ظاهری نیز پیوست و شیخ دختر خود فاطمهٔ دقاقیه را که بعدها ام‌البنین نیز خوانده می‌شد به‌وی تزویج کرد. ابوعلی دقاق چنانکه از ابن‌عساکر برمی‌آید سلسلهٔ ارادتش به جنید می‌پیوست و درین زمان در خراسان قبول و شهرت بسیار داشت. وی یک‌چند در مرو به کسب علم پرداخت و چون روی به‌عمل آورد به‌ابوالقاسم نصرآبادی پیوست، از تربیت‌یافتگان شبلی. دریافت صحبت ابوعلی دقاق برای قشیری در اوایل جوانی رخ داد و حشمت و شکوه پیر در خاطر وی تأثیر بسیار عظیم کرد چنانکه بعد از وفات شیخ درسنه ٤٠٥ که وی در آن تاریخ هنوز بالنسبه جوان بود[۱۰]،تا سالهای درازهمچنان تحت تأثیر اقوال وتعالیم او باقی ماند و در رسالهٔ قشیریه که سالها بعد از وفات شیخ نوشت از وی با ادب و ارادت فوق‌العاده یاد می‌کرد. بعد از ابوعلی دقاق، قشیری جوان یک‌چند به‌صحبت ابوعبدالرحمن سلمی پیوست و محضر بعضی دیگر از صوفیه و زهاد را نیز درک

کرد. در همین ایام یک سفر به‌مکه و دو سفر به‌بغداد کرد. سفر اخیر وی به بغداد در واقعهٔ آشوب لعن اشاعره و روافض بود در نشابور که در اثر تحریک عمیدالملک کندری وزیر سلاجقه واقع شد و به‌تبعید و جلای عده‌یی از اشاعرهٔ خراسان منتهی گشت. شکایت و حکایت این ماجرا را امام قشیری در یک رسالهٔ کوتاه نوشته است به‌نام شکایة الی اهل السنه بحکایة ما نالهم من المحنه، که آن را سبکی در طبقات الشافعیه نقل کرده است و رساله‌یی است موجز و مؤثر. در پایان ماجرای تبعید و آشوب، امام قشیری به‌خراسان باز آمد و در نشابور به‌تدریس و افاضه پرداخت (٤٥٥). مجالس املاء حدیث و مجالس وعظ او مخصوصاً مورد توجه طالبان واقع شد و حرمت و شهرت وی را سبب گشت و اساس ریاست مذهبی وی را در نشابور مستحکم کرد. امام قشیری در تصوف گذشته ازمجالس وعظ به‌تألیف کتب پرداخت ازآنجمله بود لطائف‌الاشارات که تفسیر قرآن است برمذاق صوفیه و آن را چنانکه ابن‌عساکر نقل می کند پیش از سال ٤١٠ تصنیف کرد. کتابی به‌نام ترتیب‌السلوك هم به‌او منسوبست، در بیان مقدمات سلوک و ذکر، که شاید قسمتی از آن ــ نه تمامش ــ مأخوذ از رسالةالقشیریه یا سایر آثار او باشد و بهرحال ممکن است رسالهٔ مستقلی از استاد امام‌نباشد[١١]. کتابی هم‌دارد به‌نام‌نحوالقلوب که درآن قواعد نحو را با بیانی ابتکاری و عارفانه براحوال قلوب منطبق می کند و بیشتر جنبهٔ تفنن ادبی دارد. اثر عمدهٔ او الرسالةالقشیریه است که آن را در سنهٔ ٤٣٨ تمام کرده است مقارن اواخر روزگار ابوسعیدابوالخیر. آیا انحراف و فسادی که درین رساله وی به صوفیهٔ عصر خویش نسبت می‌دهد و از آن شکایت دارد کنایه و تعریضی در حق ابوسعید و یارانش نیست؟ کتاب، هم شروح متعدد به‌عربی دارد و هم ترجمه‌هایی به‌فارسی و اینهمه حاکی است از رواج و قبول فوق‌العادهٔ آن در محیط معارف صوفیه. تصوف وی نمونه‌یی است از یک تصوف محتاط و معتدل، منطبق با شریعت و دور از دعوی وناموس معمول مشایخ. درباب ظواهر شریعت قشیری همه‌جا تأکید می کند که رعایت آنها ضروریست و بی‌مراعات آنها سالک در طریقت بجائی نمی‌رسد. با آنکه امام قشیری بکلی مخالف و منکر سماع نبود ظاهراً در عمل‌چندان رغبتی به‌آن نداشت و این نکته نشان می‌دهد که ازین لحاظ طریقهٔ او باطریقهٔ ابوسعید تفاوت بسیار داشت. مجالس وعظ او در نشابور

شهرت بسیار یافت حتی در بغداد نیز که گویا خلیفه هم مجلس او را دریافت مجالس او مورد توجه وعلاقه شد. در تأثیربیانش گفته میشد که سنگ رامی گداخت و ابلیس را به راه می آورد.

امام قشیری در ۴۶۵ وفات یافت و او را چنانکه ابن عساکر می گوید در نشابور بخاک سپردند — در کنار پدرزن و استادش ابوعلی دقاق[۱۲].

اگر امام قشیری برخلاف طریقهٔ بایزید، شیخ خرقان، و ابوسعید ابوالخیر به تصنیف کتاب پرداخت نه فقط بدان سبب بود که طریقهٔ او به جنید منسوب می شد که خود اهل علم و تصنیف بود بلکه تا حدی نیز شاید بدان سبب بود که بعضی مشایخ دیگر خراسان نیز از مدتها قبل از قشیری به تصنیف کتاب پرداخته بودند. چنانکه تعداد آثار حکیم ترمذی بسیار بود و از بعضی مشایخ دیگر مثل ابونصر سراج و ابوعبدالرحمن سلمی نیز تصنیفات باقی مانده بود. در بارهٔ **ابونصر سراج** اطلاعات ما بسیار نیست. این مصنف کتاب مشهور اللمع فی التصوف، ابونصر عبدالله بن علی بن محمدبن یحیی نام داشت و او را گه گاه طاوس الفقراء می خواندند. گویند وی از ابوجعفر خلدی سماع داشت که خود از اولین نویسندگان سیرت مشایخ است. ابونصر چنانکه از روایات صوفیه برمی آید در خانواده یی بدنیا آمد که زهاد بودند و گویند پدرش —و حتی به یک روایت خود وی— در حال نماز وفات یافت. وی گذشته از تصوف و زهد به علم و شریعت نیز توجه خاص داشت و فقیه مشایخ محسوب میشد. بعلاوه در ناحیهٔ خویش به فتوت هم مشهور بود. ابونصر سراج ظاهراً مسافرتهای بسیار کرد و خود وی در کتاب اللمع از این مسافرتها و دیدارهایی که با زهاد و مشایخ بصره، بغداد، دمشق، رمله، انطاکیه، طرابلس، صور، قاهره، دمیاط و بعضی بلاد ایران داشت یاد می کند. وفاتش در ماه رجب ۳۷۸ روی داد، و جامی می گوید در طوس دفن شد. اینکه بعضی مآخذ گفته اند باسری سقطی (وفات ۲۵۳) و سهل تستری (وفات ۲۷۳ و به قولی ۲۸۳) دیدار کرده است نباید درست باشد. حتی این نیز که بعضی او را مرید ابومحمد مرتعش نیشابوری (وفات ۳۲۸) گفته اند دعویی است که از کتاب اللمع آن را نمی توان تأیید کرد. ابونصر ظاهراً اهل ارشاد و دستگیری هم نبوده است و اوقاتش را بیشتر در

سیاحت یا عزلت می‌گذرانیده است با اینهمه یک دست‌پروردهٔ وی — به‌نام ابوالفضل‌سرخسی بود که رهنمای صوفی بزرگ خراسان ابوسعید ابوالخیر شد. اگر آنگونه که جامی می‌گوید غیر از کتاب اللمع آثار دیگری هم داشته است اکنون از آنها ظاهراً اثری پیدا نیست. کتاب اللمع را هم چنانکه خود وی نقل می‌کند به‌خواهش دوستی نوشته است که نام وی را ذکر نمی‌کند. از کلام خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه برمی‌آید که یک معاصر او — به‌نام بوبکر مفید (وفات ۳۷۸) —نیز کتابی به‌نام لمع دارد که «لمع سراج برآرزوی آن کرده اما در بوی آن نرسیده» است[۱۳]. درباب چنین کتابی که سراج لمع خویش را از روی آن ساخته باشد، از هیچ جای دیگر خبری در دست نیست. در هرحال مراد سراج درین تصنیف عبارت بود از آنکه نشان دهد تصوف با سنت و قرآن مغایرتی ندارد و صوفیه در واقع سیرت پیغمبر وصحابه را پیروی می‌کنند. نه فقط ملاحظات وی درباب الفاظ و اشارات صوفیه از لحاظ بررسی تحولات تصوف اهمیت دارد بلکه مخصوصاً آنچه در شرح شطحات صوفیه می‌گوید حاکی از کوششی است که برای توفیق بین طریقت و شریعت دارد.

نظیر همین مراد او، هدف تصنیف دیگریست که مقارن همین ایام در ماوراءالنهر انجام شد — کتاب التعرف لمذهب‌التصوف. مصنف کتاب ابوبکر محمدبن ابراهیم بخاری کلابادی است که درباب نسب وی اختلاف هست اما کنیه و نسبت او و محل اختلاف نیست: ابوبکر کلابادی. وی در بخارا از ائمهٔ تصوف و حفاظ حدیث بوده و کتاب دیگری بدو منسوبست به‌نام بحرالفواید فی‌معانی‌الاخبار که ربطی به‌تصوف نداشت و موضوع آن عبارت بود از جمع و تلفیق ۲۲۲ حدیث نبوی از بین اخبار و احادیث متعارض و متشابه. کتاب التعرف وی حاکی از دقت و احاطهٔ مصنف است درعلم شریعت وطریقت. با اینهمه از احوال‌خود وی اطلاعات بسیار در دست نیست. کلاباد هم‌محله‌یی بوده است از بخارا و ظاهراً مؤلف کتاب التعرف در بخارا می‌زیسته است و هم در آنجا در گذشته. وفاتش را حاجی خلیفه ۳۸۰ ذکر می‌کند و دارا شکوه که آن را در جمعه ۱۹ جمادی‌الاولی ۳۸۰ می‌گوید سالهای ۳۸٤ و ۳۸۵ را هم ذکر کرده است و ظاهراً ۳۸۵ درست باشد از آنکه درین سالها فقط همین سال است که ۱۹ جمادی‌الاولی با جمعه مصادف می‌افتد. اما کتاب التعرف را مکرر به‌عربی شرح

کرده‌اند که از آنجمله است شرح خواجه عبدالله انصاری، و شرح علاءالدین قونوی (وفات ۷۲۹). شرح فارسی آن نیز تألیف خواجه امام ابوابراهیم‌بن اسمعیل‌بن محمدبن عبدالله المستملی بخاری است که ظاهراً اسم آن باید نورالمریدین‌وفضیحةالمدعین باشد[۱٤]. این مستملی از کلابادی بعنوان «شیخ ما» یاد می‌کند و ظاهراً از شاگردان اوست بی‌واسطه یا باواسطه. از اینکه در مقدمهٔ شرح ضمن اشارت به کلابادی و کتاب التعرف می‌گوید «وآن کتاب را شرح کردم تا به‌سخن پیران و متقدمان تبرک کرده باشم و نیز مقتدی باشم نه مبتدی»، شاید بتوان استنباط کرد که یا شاگرد بلاواسطهٔ کلابادی نبوده است یا بیش از یک نسل آنها را از یکدیگر جدا می‌کرده. مستملی، بموجب روایت سمعانی اهل فقه وحدیث بود و به‌مذهب متکلمان تمایل داشت. گذشته از شرح تعرف وی تفسیر قرآنی هم به‌فارسی داشته است که رشید وطواط در یک مکتوب خویش بمناسبت نقدی که برکشاف زمخشری کرده است نکته‌یی از آن کتاب نقل می‌کند و آن را بسیار می‌ستاید. بعلاوه کتابی هم به‌نام کشف المحجوب داشته‌است وگویند در ٤۳٤ درگذشته. شرح تعرف بسبب تفصیل زیادی که یافته است بعدها محتاج به‌تلخیص هم شده است و یک نسخه از خلاصهٔ شرح تعرف را که مورخ ۷۱۳ هجریست پرچ تحت شمارهٔ ۲٤٦ در جزو کتب کتابخانهٔ سلطنتی (سابق) برلین یاد کرده است[۱۵]. شرح تعرف فارسی از قدیمترین کتب تصوف در زبان ما است اما خود کتاب التعرف اهمیت بسیار دارد و درخور شرحهای متعدد خویش هم هست.

مطالب این کتاب غیر از مقدمه که در بیان تعریف تصوف و قدماء صوفیه است مشتمل برمباحثی است در بیان عقاید اهل اسلام موافق اعتقادات صوفیه، بیان مقامات و احوال صوفیه که شامل اقوال و اشعار بعضی از مشایخ صوفیه نیز هست، شرح اصطلاحات و الفاظ متداول صوفیه که شاید از مهمترین اجزاء کتاب است، و در پایان سخنانی است در معاملات و کرامات صوفیه و آنچه مایهٔ امتیاز آنهاست. کتاب التعرف بیشتر به‌قصد آن تصنیف شد که توافق عقاید صوفیه را با آراء اهل سنت نشان دهد و تأکید و اصراری که در بیان عقاید اهل سنت دارد از همین نکته است. کلابادی، آنگونه که از نفحات جامی برمی‌آید شاگرد فارس دینوری بوده است که او خود شاگرد و مدافع طریقهٔ حلاج

بود. اما کلابادی که در حفظ شریعت اهتمام خاص داشت از حلاج به‌صراحت نام نمی‌برد و در کتاب خویش چندبار از وی فقط به‌عنوان ابوالمغیث یاد کرده است. با اینهمه اقوال‌وی را — بدون تصریح به‌نام حلاج— گه‌گاه به‌عنوان کلام مشایخ نقل و تأیید می کند. بعد از واقعهٔ حلاج و در دوره‌یی که فقهاء و متشرعه بشدت با صوفیه و تصوف مبارزه می کردند کلابادی همان کاری را در دفاع از تصوف شروع کرد که بعد از وی امثال امام قشیری، امام غزالی، و شهاب‌الدین عمر سهروردی دنبال کردند و ازین جهت بود که دربارهٔ کتاب وی غالباً گفته می‌شد: لولا التعرف لبطل التصوف.

در بین پیران خراسان از بین کسانی که به‌جمع اخبار صوفیه اهتمام خاص کرده‌اند مخصوصاً باید **ابوعبدالرحمن سلمی** را یاد کرد که‌احوال متصوفهٔ خراسان تا حد زیادی مأخوذ از روایات اوست و با اینهمه از احوال خود او اطلاعات روشن و بسیار در دست نیست. ابوعبدالرحمن محمدبن‌الحسین‌بن محمدبن موسی‌بن‌خالدبن سلم ازدی، معروف به‌سلمی در ۱۰ جمادی‌الاخرهٔ سال ۳۲۰ در نشابور بدنیا آمد و در یکشنبهٔ سوم شعبان سنه ٤۱۲ در همان شهر وفات یافت وهمانجا در خانقاه خویش دفن شد. پدرش حسین‌بن محمدازدی بود که اولین بار وی را به‌طریقهٔ تصوف آشنا کرد و چون وی بعدها خانه و دیار خویش را ترک کرد و در مکه مجاورت‌گزید نگهداشت و تربیت کودک در عهدهٔ جد مادریش ابوعمرو اسمعیل‌بن نجید سلمی افتاد و از همین‌جا بود که که نسبت وی عبارت شد از سلمی. این ابوعمر و از یاران ابوعثمان حیری و جزو آخرین نام آوران ملامتیه بود و ازین روست که روایات سلمی در باب اهل ملامت اهمیت خاص دارد. از احوال وی برمی‌آید که از مادرش ارث قابل ملاحظه‌یی یافت و نیز مسافرتهای بسیار در بلاد ایران، عراق و حجاز کردو ظاهراً مدتی نیز در مکه زیست. بعلاوه صحبت تعدادی از مشایخ عصر را درک کرد و به‌جمع اخبار صوفیه علاقهٔ خاص داشت. در نشابور هم کتابخانه‌یی داشت و طرایف کتابهای صوفیان و محدثان را در آن‌گرد آورده بود. سلمی هم در ضمن صحبت مشایخ و هم در طی مسافرتهای خویش به‌سماع حدیث نیز رغبت بسیار نشان داد و با اینهمه وی را در حدیث چندان ثقه نشمرده‌اند و وحتی ابن‌جوزی او را متهم می‌دارد که بخاطر صوفیه به‌جعل حدیث هم‌پرداخته

است[۱۶]. در واقع کار عمدهٔ او جمع اخبار صوفیه بوده است و تنها به جمع روایات مربوط به آنها نیز اکتفا ننموده است اشارات و اقوال آنان را نیز تقریر لطیف کرده. نزدیک سی مجلد کتاب به او منسوب است که از آنجمله غیر از طبقات الصوفیه و تاریخ الصوفیه، تفسیری است برقرآن به نام حقایق التفسیر یا تفسیر اهل الحقایق که با وجود شهرت نزد بعضی علماء مطعون است و ذهبی در باب آن می‌گوید همه تحریف و قرمطه است و کاش آن را تصنیف نکرده بود. در بین سایر آثار او رسالة الملامتیه و کتاب الفتوة، آداب الصوفیه وسلوك العارفین را می‌توان یاد کرد. طبقات الصوفیه مشتمل است براخبار و حکایات پنج طبقه از صوفیه از فضیل بن عیاض تا محمدبن عبدالخالق دینوری، که روی هم رفته یکصدوسه تن را از این پنج طبقه ذکر می‌کند — با احوال و اقوالشان. همین طبقات الصوفیه سلمی است که خواجه عبدالله انصاری آن را با حذف اسناد در مجالس خویش به زبان هروی املاء کرد —و یک تن از شاگردانش آن امالی را تدوین کرد که به نام طبقات الصوفیهٔ هروی مشهور است و اساس قسمتی از نفحات الانس جامی نیز همان است.

یک مؤلف دیگر صوفی که کتاب او مخصوصاً برای پژوهندگان تاریخ تصوف در ایران ارزش بسیار دارد ابوالحسن علی‌بن عثمان‌بن علی الغزنوی الجلابی الهجویری است — مؤلف کتاب کشف المحجوب. وی که مزارش درلاهور هم اکنون با نام حضرت داتاگنج بخش زیارتگاه عام محسوبست اهل غزنه بود و هجویر و جلاب هم از توابع غزنه بوده‌اند. از احوال وی نیز جز آنچه در جای جای کشف المحجوب هست چیز دیگری معلوم نیست و از همین کتاب برمی‌آید که سفرهای بسیار کرده است و با تعداد زیادی از مشایخ صوفیه در خراسان و ماوراءالنهر و عراق و شام صحبت داشته است. در بین بلادی که وی در طی این مسافرتهای طولانی دیده است می‌توان سمرقند و اوزگند و مرو و طوس و میهنه و بسطام و آذربایجان و دمشق و رمله را نام برد که آنها را بمناسبت در کتاب خویش یاد می‌کند. همچنین از یک ازدواج کوتاه که برای وی چندان خاطرهٔ خوبی باقی نگذاشته است و از یک اقامت طولانی در عراق که برایش وام بسیار به بار آورده است در کشف المحجوب سخن می‌گوید. مسافرت لاهور هم که سرانجام عمر وی در آنجا بپایان آمد چنانکه از کشف-

المحجوب برمی‌آید چندان از روی رضا نبوده است و وی در آنجا همچون محبوسی بسر می‌برده است. در هنگام تألیف کشف‌المحجوب از کتابهای خویش که در غزنه مانده است یاد می‌کند و از اشارتهایی که به‌نام کتابها و مشایخ صوفیه دارد پیداست که آشنایی او با آثار صوفیه قابل توجه بوده است. از مقدمهٔ کشف‌المحجوب برمی‌آید که از سایر آثار وی کتاب منهاج‌الدین و دیوان شعرش را مدعیان به‌خود نسبت داده‌اند نام چند کتاب دیگر از تصنیفات خویش را نیز در جای جای کتاب نقل می‌کند که ظاهراً از آنها نشانی باقی نیست. کشف‌المحجوب را هجویری در اواخر عمر خویش، در هنگام توقف در لاهور و در اجابت درخواست یک تن از همشهریهای خویش — نامش ابوسعید الهجویری — نوشت. این کتاب تا حدی به‌شیوهٔ رسالهٔ‌قشیریه تألیف شده است و گذشته از احوال مشایخ، در عقاید صوفیه و مسایل و اقوال آنها نیزبحث می‌کند. به‌نظر می‌آید که دربین مهمترین ابواب کتاب باید از بحثی یاد کرد که‌وی دربارهٔ فرقه هایی از صوفیه یی می‌کند که در زمان وی وجود داشته‌اند. این طرز بحث در کتب سایر کسانی که راجع به‌احوال صوفیه و مشایخ تصوف کتاب تألیف کرده‌اند سابقه ندارد و حتی این دوازده فرقه که وی از آنها صحبت می‌دارد طرز تقسیم فرقه های اهل مقالات را به‌خاطر می‌آورد و به هرحال بیشتر مبتنی است براختلاف آراء مشایخ در اصول طریقت و نه در باب فروع آن‌که بعدها مبنای پیدایش سلسله های صوفیه شد. تاریخ وفات هجویری را مآخذ به‌سال ٤٥٦ و ٤٦٤ یاد کرده‌اند، و چون وی از قشیری همچون یک معاصر زنده صحبت می‌کند احتمال دارد تاریخ وفاتش مثل وفات قشیری ٤٦٥ و یا حتی اندکی دیرتر باشد. ولادت وی هم روی‌هم رفته می‌بایست در اوایل قرن پنجم یا چند سالی زودتر از سال چهارصد هجری بوده باشد درینصورت در اواخر عهد سلطان محمود غزنوی (وفات ٤٢١) وی ظاهراً در اوایل جوانی بوده باشد. ازین رو قول یعقوب‌بن‌عثمان غزنوی که به‌نقل نیکلسون[۱۷]، در رسالهٔ‌ابدالیهٔ خویش می‌گوید که وی در حضرت سلطان محمود با حکیمی هندی احتجاج کرد و از خود کرامت ظاهر کرد ظاهراً نباید اساس درست داشته باشد.

در خراسان اوایل عهد سلجوقی تصوف تدریجاً چنان حیثیتی یافت که

حتی از یک شیخ‌الاسلام‌حنبلی سختگیر هرات توانست یک پیر پرسوز آتش گرفتهٔ صوفی بسازد: **خواجه عبدالله انصاری.** این پیرهرات که تقریباً دو سالی جوانتر از ناصرخسرو بود و اندکی قبل از او وفات یافت شور و تعصبی که در مذهب حنبلی نشان می‌داد از شور و تعصبی که ناصرخسرو در آیین‌خویش داشت کمتر نبود و طرفه آنست که حتی با وجود درد و سوز صوفیانه‌یی که در کلام او — خاصه مناجاتهایش — هست خشونت وصلابت یک شیخ‌الاسلام حنبلی هم هرگز در وجودش فروکش نکرد. چنانکه در سال ٤٧٨ هجری که سن وی به‌هشتاد ودو می‌رسید خشم و تعصب او برضد یک واعظ که در ماه رمضان به‌هرات آمده بود و شیخ درکلام او بوی فلسفه شنیده بود فتنهٔ عظیمی برانگیخت. چنانکه ابن‌الجوزی در المنتظم روایت می‌کند[۱۸] در اثر تحریک شیخ عامه براین واعظ شوریدند، خانه‌اش را آتش زدند و چون خود وی از هرات به‌پوشنگ‌گریخت و به‌قاضی ابوسعد فوشنجی مدرس نظامیه پناه برد مردم او را تا پوشنگ دنبال‌کردند، به‌قاضی هم اهانتها رفت و سر در مدرسهٔ او را سیاه‌کردند و فتنه چنان بالاگرفت‌که خواجه نظام‌الملک وزیر ناچار شد در آن دخالت‌کند و تا وی خواجه عبدالله انصاری را در آن سن و سال از هرات تبعید نکرد فتنه نیارامید. آنچه‌در چهار مقاله راجع به‌تعصبات او برضد حکما هست، در واقع ممکن هست‌کاملا درست باشد — هرچند روایات چهار مقاله از رنگ افسانه خالی نیست. درهرحال خواجه عبدالله انصاری‌که پدرش ابومنصورمحمد نام داشت و خود وی به‌ابواسمعیل معروف بود نسب‌خویش را به‌ابوایوب انصاری از صحابهٔ رسول می‌رسانید. وی در دوم شعبان سنه ۳۹٦ و به‌قولی۳۹٥ بدنیا آمد. جامی از قول وی نقل می‌کند که‌گفت من ربیعی‌ام — یعنی دروقت بهار زاده‌ام — و بهار را سخت دوست دارم. پدرش نیز ظاهراً اهل زهد بود و عبدالله علاقه به‌قرآن و شریعت را نخست از وی آموخت. از همان آغاز حال که به‌مکتب رفت شوق و علاقهٔ خاصی به‌معرفت جویی یافت.گذشته از حفظ قرآن به‌حدیث رغبت مخصوص داشت به‌علاوه شعر بسیار حفظ می‌کرد و خود نیز شعر می‌گفت مخصوصاً به‌تازی. استاد و شیخ وی در حدیث قاضی‌ابومنظور ازدی (م ٤١٠) بودکه بشدت از متکلمان و معتزله نفرت داشت و عقاید وی در کودک مستعد تأثیر بسیار کرد. پدرش ابومنصور نیز در عهد کودکی او کسب

و دکان را فروگذاشت و به‌زهد و تصوف گرائید. این احوال، عبدالله‌را از کودکی به‌مخالفت با اهل بدعت و علاقه به‌تصوف کشانید. در کودکی یتیم شد وازین رو یحیی‌بن عمار شیبانی واعظ و ابواسمعیل احمدبن محمدبن حمزه معروف‌به‌شیخ عمو، در تربیت وی همت‌گماشتند. در ۴۱۷ در طلب حدیث به‌نشابور رفت و در بازگشت یک چند در خانقاه شیخ عمو به‌عبادت و کسب علم پرداخت. چند سال بعد در سنه ۴۲۳ به‌قصد حج‌عزیمت راه‌کرد اما راهها امنیت نداشت و ناچار از بغداد بازگشت. سال بعد که باز بقصد حج راه افتاد فقط تا به‌ری رفت و ناایمنی راه ادامهٔ سفرش‌را مانع آمد. این‌دفعه در بازگشت به‌صحبت ابوالحسن خرقانی رسید و نیز در نشابور با شیخ ابوسعیدابوالخیر دیدارکرد. در مراجعت به‌هرات اوقاتش غالباً مصروف عبادت و یا مشغول درس و وعظ بود. روایات نشان می‌دهد که در مذهب حنبلی تعصب تمام داشت. یک بار در اواخر عهد سلطان مسعود متهم شد به‌اعتقاد به‌تجسیم. وی را به‌درگاه سلطان بردند و با آنکه مخالفان به‌بت‌پرستی منسوبش کردند وی از این اتهام لطمه ندید وتبرئه گشت (۴۳۰). دفعهٔ دیگر مقارن اوایل عهد سلاجقه مخالفان طرد و تبعیدش را خواستار شدند و او ناچار هرات را ترک کرد اما چند ماه بیش، دور از وطن نماند و در بازگشت همچنان مثل پیش به‌وعظ و تدریس پرداخت (۴۳۶). تدریس وی بیشتر عبارت بود از تفسیر قرآن، و این کار تا پایان عمر شغل عمدهٔ او بود. با اینهمه دو سال بعد باز مخالفان برضد وی غوغا به‌راه انداختند و شیخ این‌بار به‌حبس افتاد وحتی یکسال در جائی نزدیک پوشنج زندانی بود. بعد از رهائی (۴۳۹)، دنبالهٔ کار تفسیر را رها نکرد وکار خویش را همچنان ادامه داد. تفسیر او که درکشف‌الاسرار میبدی زبده و جوهر آن را می‌توان یافت گذشته از شریعت به‌آنچه نزد وی تعبیر به‌طریقت و حقیقت می‌شد نیز نظر داشت. مجلس تفسیر وی در واقع طی سالهای دراز در هرات ادامه یافت وآنچه سیوطی در طبقات‌المفسرین از قول وی نقل می‌کند که در تقریر تفسیر خویش به‌یکصدوهفت تفسیر رجوع کرده‌ام نشان می‌دهد که وی کار خویش را تا چه حد جدی و دقیق تلقی می‌کرده است. معهذا این تفسیر دقیق طولانی نیز مثل آنچه در طبقات صوفیه روایت می‌کرد تحریر نبود تقریر بود. ازین‌روست که میراث تفسیر وی را باید مخصوصاً در کشف‌الاسرار میبدی جست. مجالس تفسیر

او در واقع درس‌معرفت، ودرس ذوق وحال بود. در خانقاه شیخ عمو(وفات ۴۴۱) و در جامع هرات، این مجالس با وجود مخالفتها و کارشکنیهای اشاعره وسعتزلهٔ هرات توجه عدهٔ کثیری از عامهٔ خلق و علاقمندان به‌معرفت قرآن را جلب می کرد. در سالهایی که عمیدالملک کندری اشاعره و روافض را در خراسان مورد لعن حنفیه کرده بود (۴۰۰ - ۴۴۰) شیخ نیز در هرات قدرت و نفوذی کسب کرد اما با سقوط عمیدالملک (محرم ۴۵۶) باز مخالفانش که از بسط نفوذ وی‌ناخرسند بودند برضد وی بهانه جویی کردند و به‌آزارش نیز برخاستند. یک بار درصدد برآمدند در محضر نظام‌الملک با وی مناظره کنند اما وی گفت که من فقط از روی قرآن و حدیث مناظره خواهم کرد. از آنکه وی اهل «کلام» نبود و مناظرات «متکلمان» و مقالات آنها را بدعت می‌شمرد. کتاب ذم‌الکلام‌واهله که وی تألیف کرد نظرش را در باب اشاعره و معتزله بیان می کند و نشان می‌دهد که مخالفت متکلمان با او ازکجا ناشی میشد. در سنهٔ ۴۵۸ به‌اصرار اشاعره و به‌اشارت خواجه نظام‌الملک از هرات به‌بلخ تبعیدگشت — با قید و زنجیر. اما طولی نکشید که دیگر بار او را به‌شهر خویش باز رساندند. چهار سال بعد نزد سلطان‌آلپ‌ارسلان باز وی را به‌سبب قول به‌تجسیم بت‌پرست خواندند اما اتهام در نزد سلطان در نگرفت و سلطان وی را با حرمت بسیار به‌هرات بازگرداند (۴۶۲). نظام‌الملک وزیر هم که خود نسبت به‌صوفیه علاقهٔ خاص نشان می‌داد ازین پس با وجود مخالفتی که شیخ هرات در حق اشاعره که هم مذهبان وی بودند داشت، ظاهراً به‌خاطر جنبهٔ تصوف وی و شاید تا حدی نیز مخصوصاً به‌خاطر رعایت عامهٔ اهل هرات در مورد وی تا حد ممکن حرمت و تکریم نشان می‌داد. شاید در فراغت تنگیاب همین سالهای آرام بود که شیخ هرات طبقات الصوفیهٔ ابوعبدالرحمن سلمی را برصوفیان مجلس خویش به‌زبان هروی املاء کرد. مجالس شیخ‌الاسلام درین ادوار شکوه و جلالی را ارائه می کرد که‌وی آن را مخصوصاً بدان قصد اظهار می‌نمود تا به‌قول وی دین عزت بیابد و کسانی را که شاهد قدرت و جلال شیخ می‌شوند به‌اسلام و علم دین رغبت افزاید. در همین ایام قدرت بود که وی‌گذشته از متکلمان با فلاسفه هم مبارزه می کرد. اگر یک روایت مؤلف چهار مقاله[۱۹] درست باشد بایک فیلسوف و طبیب نامی هم که در عهد ملکشاه در هرات می‌زیست و ادیب

اسمعیل نام داشت تعصب می‌کرد چنانکه بارها قصد او کرد و کتب اوبسوخت با اینهمه یک بار که وی بیمار شد ادیب اسمعیل وی را معالجه کرد، دارویش دادو به‌خاطر کتاب‌سوزیش هم اورا سلامت کرد. در همین دوران عزت و قدرت شیخ الاسلام بود که ازرقی شاعر، وی را درطی قصیده‌یی مدح نمود و آنجا برای دوام و بقای وی دعا کرد. در همین ایام بود که سلطان سلجوقی وهمچنین خلیفهٔ عباسی هم نسبت به‌وی اظهار محبت کردند. هشت سال پایان عمر شیخ در کوری گذشت و با اینهمه پیری و کوری مانع از آن نشد که وی در دنبال تحریک و فتنه‌یی که در قضیهٔ واعظ روی داد به‌فرمان سلطان وخواجه نظام‌الملک تبعید شود (۴۷۹). اما این تبعید طولی نکشید و در محرم سال ۴۸۰ به‌هرات بازگردانده شد تا در پایان سال بعد — ذی‌الحجه ۴۸۱ — زندگی را وداع کند. در بین آخرین آثار او شاید رسالهٔ معروف به نصیحت نظام‌الملک باشد که ظاهراً در دنبال قضیهٔ تبعید تقریرش کرده باشد[۲۰].

آنچه معرف طرز تلقی شیخ از مسایل متکلمان و مخصوصاً نمایندهٔ رأی او در باب تشبیه و تجسیم است رساله‌یی است به‌نام کتاب الاربعین فی‌الصفات یا کتاب‌الاربعین فی‌دلایل‌التوحید[۲۱]. کتاب مجموعه‌یی از احادیث نبوی است که درطی ابواب مختلف مشتمل است برعقاید و آراء شیخ در اثبات صفات خدا، و اینکه خداوند شیء و شخص است، نفس دارد، در آسمان و برعرش است، حد و جهات و وجه و صورت دارد، چشم وگوش و دست و پا و انگشت دارد، آدم را با دست خویش خلق کرده است، صدقهٔ مؤمن را با دست خویش دریافت می‌کند، کلامش هم غیر مخلوق است و از بحث و تعمق در صفات وی باید خودداری کرد. این رساله، جنبهٔ تجسیم تفکر کلامی او راکه اعتقاد به‌مذهب امام حنبل نیز مقتضی آن هست نشان می‌دهد و به‌نظر می‌آید که شیخ آن را اندکی بعد از ۴۵۶ که اوج دوران درگیری با متکلمان است تحریر کرده باشد. معهذا یک رسالهٔ دیگر به‌نام ذم‌الکلام نیز از او باقی است که ظاهراً مربوط به‌اواخر عمر شیخ است و در آن نیز مثل کتاب‌الاربعین نسبت به‌مسایل متکلمان اظهار نفرت می‌کند. ذم‌الکلام هم بیشترش مجموعه‌یی از روایات و احادیث است در باب ضرورت اجتناب از خوض در کلام. جالب آنست که چند سال بعد، غزالی هم در رسالهٔ الجام‌العوام به‌نظیر همین عقیدهٔ اخیر برخورد.

شیخ هرات درین رساله می‌کوشد تانشان دهد که امتهای گذشته تا از در تسلیم و اتباع در می‌آمدند دینشان استقامت داشت از وقتی به‌بحث و مجادله پرداختند به‌تباهی و گمراهی افتادند. بهمین‌سبب شیخ متکلمان را نیز در ردیف فلاسفه و زنادقه اهل بدعت می‌شمرد و آنها را ازین حیث که برخلاف راه سلف رفته‌اند قدح می‌کند و حتی برامام اشعری طعن می‌زند و از آنچه ائمه فقه در رد و انکار اهل کلام دارند سخن می‌راند و اخذ علم از متکلمین را مکروه می‌خواند. مطالعهٔ این دو رساله نشان می‌دهد که آنچه در مخالفت وی با فلاسفه و حکماء هم در بعضی مآخذ آمده است نباید بکلی نادرست باشد.

مهمترین اثر وی در تصوف کتاب منازل‌السائرین اوست به‌عربی که شیخ در ضمن آن، منازل صدگانه‌یی را که صوفی در طی مقامات خویش می‌بایست بسر آورد بشرح بیان می‌دارد. ترتیب و توالی این منازل تا حدی مبنی برالتزام مؤلف به‌حصر آنها در عدد صد بنظر می‌آید و از این روگه‌گاه خواننده حس می‌کند که تفاوت بعضی مقامات مبهم، مجمل، و یا مصنوع است و همین نکته است که مخصوصاً کتاب را محتاج کرده است به‌شرح و تفسیر. در بین کسانی که این کتاب را شرح کرده‌اند آنچه عفیف‌الدین تلمسانی (م ۶۹۰) و عبدالرزاق کاشانی (م ۷۰۱) نوشته‌اند بدان سبب که برمشرب وحدت وجود مبتنی است مورد انکار و انتقاد غالب شارحان دیگر واقع گشته است و از جمله جمال‌الدین یحیی‌بن داودبن سلیمان‌الفارسی که بعداز آنها به‌شرح این کتاب پرداخته است آن‌دو شرح را مایهٔ گمراهی شمرده است. در بین شارحان کتاب، نام شمس‌الدین محمد تستری، ابن قیم‌الجوزیه، و محمودبن الحسن الفرکاوی‌القادری را باید یاد کرد که تقریباً همهٔ آنها شروح خویش را بدان سبب نوشته‌اند که شروح دیگر را یا نادرست پنداشته‌اند یا نابسنده. قدیمترین شرحها ظاهراً شرحی است که سدیدالدین عبدالمعطی، در مصر، به‌سال ۶۳۸ نوشته است. شرح عبدالرزاق کاشانی هم که به‌نام وزیر غیاث‌الدین محمدبن رشیدالدین فضل‌الله تألیف شده است با آنکه از مشرب مؤلف دور افتاده است از این لحاظ اهمیت دارد که اصل آن مبتنی برنسخه‌یی بوده است که مؤلف در سنهٔ ۴۷۵ املاء و امضاء کرده [۲۲]. رسالهٔ فارسی صدمیدان شیخ نیز خود بمنزلهٔ طرح مقدماتی منازل‌السایرین است که شیخ نزدیک بیست‌وهفت سال قبل از منازل‌السایرین

تألیف کرده بود. در واقع از هزار مقام که بین انسان و خدا هست راه به‌صد میدان می‌رسد که شیخ درین رساله از آنها سخن می‌گوید. در تقسیم این منازل و میدانها نیز همانگونه که بعدها در منازل‌السایرین دیده شد نوعی تکلف ادیبانه و عالمانه خودنمائی می کند. رساله را شیخ در ۴۴۸ تألیف کرده است و این تاریخ مربوط به‌دوره‌یی است که بسبب محنت اشاعره، شیخ در هرات نفوذ و قدرت بسیار و بی‌معارضی داشته است.

اثر دیگر او که ترجمه و تهذیب طبقات‌الصوفیهٔ سلمی است، از مآخذ عمده است برای تاریخ صوفیه و تحقیق در عقاید قوم. نفحات‌الانس معروف جامی هم تحریر تازه‌یی از این کتاب است که مواد آن تا زمان مؤلف اخیر دنبال شده است و با اینهمه اصل هروی باز متضمن معلومات سودمندیست که در تحریر جامی نیست. این کتاب در واقع تقریر و امالی است نه تألیف مستقل و ازین‌روست که ابن رجب در طبقات‌الحنابله[۲۳] آن را بعنوان مجالس تذکیر شیخ یاد می کند که به‌فارسی است وآن را یک تن از شاگردان وی جمع و تحریر کرده است. با اینهمه، اطلاعات شیخ و آراء او در باب مشایخ گذشته درین کتاب منعکس هست و ازین حیث براصل عربی طبقات سلمی برتریهای قابل ملاحظه دارد. گذشته از طبقات‌الصوفیه که شیخ آن را در مجالس به‌لهجهٔ هروی نقل کرده است آثار دیگرش هم که به‌فارسی است ظاهراً اکثر نزدیک به‌همین زبان محاورهٔ او بوده‌است. یک فصل که‌در نصیحت خواجه نظام‌الملک وزیر بطور مشافهه بیان کرده است و باقی است این دعوی را روشن می کند. سبک بیان این کلمات بارسالات خواجه و مناجاتهای او تفاوت زیادی ندارد و پیداست که زبان محاورهٔ او تقریباً از همین‌گونه بوده است.

بیشتر شهرت شیخ به‌سبب مناجات‌نامه اوست به‌نثر مسجع و روان فارسی که ظاهراً بخاطر تداول و رواج فوق‌العادهٔ آن، دستکاریهای بسیار باید در متن آن راه یافته باشد و ممکن است اصل آن فقط‌گزیده‌یی از سخنان وی باشد در طبقات‌الصوفیه یا در مجالس تفسیر. ظاهراً انتخاب این‌گونه‌گزیده‌ها از سخنان وی متداول بوده است و از آنجمله یک مجموعه به‌نام انوارالتحقیق منسوب به‌علی‌بن طیفورالبسطامی است که‌گزیده‌یی است از آثار شیخ. چنانکه مجموعه‌یی دیگر از سخنان وی را در باب آداب صوفیه یک تن از مریدان جمع کرده است

به‌نام: مختصرفی آداب‌الصوفیه. آنچه وی در باب سماع درین رسالهٔ مختصرمی‌گوید طرز تلقی وی را از این رسم که نزد مشایخی مثل خرقانی هم با آداب و شروط خاص متداول بوده است نشان می‌دهد. در بین سایر آثار فارسی که به‌وی-منسوبست از کنزالسالکین، قلندرنامه، و محبت‌نامه باید یاد کرد که درهمهٔ آنها سبک فکر و بیان تا حد زیادی با آنچه در طبقات‌الصوفیه و صدمیدان هست تفاوت دارد. این تفاوت مخصوصاً در افراط شگفتی است که در این رسالات در آوردن سجع بکار رفته است و حاجی خلیفه حق دارد که ازین رسالات شیخ به‌نام مسجعات نام می‌برد[۲۴]. کنزالسالکین که زادالعارفین هم خوانده شده است نسخه‌هایش با هم تفاوتهایی دارد اما ابواب شش‌گانهٔ آن در غالب نسخه‌ها عبارتست از: مقالهٔ عقل و عشق، مباحثهٔ شب و روز، در بیان قضا و قدر، در عنایت رحمان با انسان، در حق درویشان مجازی و حقیقی، در غرور جوانی و تیرماه پیری و موت و حسرت مردگان. در طی این ابواب که بزحمت می‌توان بعضی از آنها را به‌شیخ‌الاسلام هرات منسوب شمرد، نویسنده با عبارات مسجع و آراسته مسایل مربوط به عشق، زهد، و سرنوشت را با سوز و دردی عارفانه که گاه یادآور مناجاتهای شیخ است، بیان می‌کند و از غرور انسان و ظهور نسیان با لحنی که مناسب بیان یک واعظ توبه فرمای است سخن می‌گوید. وقتی از درویشان مجازی و حقیقی صحبت می‌کند و احوال قومی را انتقاد می‌کند که ایشان را از تصوف رنگی بیش نیست خواننده بآسانی می‌تواند در وجود وی باز همان شیخ‌الاسلام واعظ را بیابد که در شریعت از هرچه بدعت و خلاف سنت می‌یابد بشدت روی درهم می‌کشد... «خانه و نامی، دانه و دامی... شمعی و قندیلی، زرقی و زنبیلی... بعضی صوف پوشیده وگروهی موی تراشیده» و با این لحن آکنده از طعن و تحقیرگوئیا می‌خواهد تمام وجود این‌گونه درویشان را در همین ظاهر حال آنها خلاصه و تصویر کند. با اینهمه در یک رسالهٔ دیگر که عنوانش قلندرنامه است از زبان قلندری که به مدرسه می‌آید نشانهٔ کافی از راه درست ودرویش حقیقی‌بدست می‌دهدوجستجوی خود را که از«اوایل تحصیل» شروع می‌شود توجیه می‌کند. این رساله در شمار قدیمترین مواردیست که لفظ قلندر در آن آمده است و مخصوصاً از لحاظ تفسیر روشنگر و روشنی که از مفهوم قلندر بدست می‌دهد در بررسی تحول راه قلندر اهمیت دارد. از رسالهٔ

محبت‌نامه هم در تفسیر بسیاری از الفاظ صوفیه مثل جمع و تفرقه و محبت و تجلی و ذکر و طامات و حتی در فهم رموز صوفیه که اناانت و انت‌انا می‌گویند فواید جالب بدست می‌آید و طرفه آنست که هر چند «عبارات و اشارات» را «تفرقه و حکایت» می‌خواند و خاطر نشان می‌کند که «آنچه جمع است ورای نطق و سمع است» در رساله‌یی که به‌نام سؤال‌دل‌از جان دارد گفت و شنود بی‌زبانی را که بین دل و جان عارف هست باز به‌همین عبارات و اشارات تعبیر می‌کند. این پای‌بندی به‌عبارات و اشارات بیشک یک میراث مدرسه است که وی راگذشته از حدیث و قرآن با لغت و ادب نیز مربوط کرده بود و ظاهراً علاقه به‌سجع و قرینه هم که درکلام او هست نه فقط نشانی از یک تربیت و تهذیب ادبی است بلکه درعین حال معرف طرز بیان یک واعظ و مفسر است، که نیروی بیانش می‌بایست برای انبوه شنوندگان جالب بوده باشد. درباب ایام مدرسه‌اش که به‌قول خودوی «در سرهزاران‌وسوسه» داشت‌خاطرات‌جالبی‌از کلام‌شیخ در نفحات نقل شده است: «بامداد پگاه به‌قرآن خواندن مشغولی می‌نمودم و چاشت بدرس گفتن... و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن برناهار بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتمی. مادر من در میان کتابت کردن نان می‌شکستی و در دهان من می‌نهادی و مرا حق حفظی داده بود که هر چیز زیر قلم من بگذشتی مرا حفظ شدی». این شور و شوق به‌علم و حدیث که در نزد پیران دیگر و از جمله نزد شیخ وی ابوالحسن خرقانی ممکن بود نوعی حجاب تلقی شود اگر برای شیخ به‌عنوان یک صوفی فایده‌یی نداشت به‌عنوان یک واعظ، یک تفسیرگوی، و یک شیخ‌الاسلام برایش ضرورت داشت و با مرگ او در ۴۸۱ درواقع دنیای اسلام نه فقط در ماتم یک زاهد و یک صوفی عزادار شد بلکه درعین حال یک محدث و یک عالم‌الهی را نیز از دست داد[۲۰].

بعد از شیخ‌الاسلام هرات کسی که در خراسان بین عنوان شیخ صوفی و شیخ اهل ظاهر جمع کرد و درعین ارشاد طالبان تصوف مقام امر به‌معروف و زهد و توبه را نیز حفظ کرد، شیخ‌الاسلام احمد جام بود معروف به‌ژنده‌پیل. در بین آنچه اخلاف و مریدان وی درباب احوال و مقامات این شیخ و صوفی نام‌آور عصر نوشته‌اند مقامات ژنده پیل، خلاصة المقامات ابوالمکارم، و حديقة الحقیقه محمدبن مطهر درخور ذکرست و شک نیست که از آثار خود شیخ مثل مفتاح‌

النجات، بحارالحقیقه، سراج‌السایرین، انس‌التائبین، رسالهٔ سمرقندیه نیز پاره‌یی معلومات مفید درین باره بدست می‌آید که به کمک آنها می‌توان تصویر مبالغه آمیز و احیاناً نادرستی را که در روایات نویسندگان مقامات راجع به‌او هست اصلاح و تکمیل کرد[۲۶]. آنگونه که از بررسی این مآخذ برمی‌آید، شیخ جام که به‌عنوان پیرجام و ژنده‌پیل و شیخ‌الاسلام نیز مشهور است ابونصر احمد نام داشت و مطابق روایت خلاصة‌المقامات در محرم سنهٔ ۴۴۰ در قریهٔ نامق ترشیز ولادت یافت. ابتدای کار او برخلاف شیخ‌الاسلام هرات بیرون از حوزهٔ نفوذ کتاب و مدرسه گذشت و چنانکه خودش می‌گوید تا بیست و دو سالگی عمر در بطالت گذراند و حتی از میخوارگی نیز بر کنار نماند. ظاهراً در همین اوان بود که توبه کرد و در عزلت و انزوا به‌عبادت و به کسب علم و شریعت پرداخت. پیش از آن، چنانکه در سراج‌السایرین خاطرنشان می‌کند حتی دو رکعت نماز راست نمی‌توانست خواند. در فراغتی که در طی عزلت و انقطاع خویش بدست آورد، احمد تائب با قرآن و حدیث آشنایی یافت. چهل ساله بود که از عزلت کوهستان بیرون آمد و به‌وعظ و ارشاد خلق پرداخت. طریق او تا حدی همان طریقهٔ شیخ‌الاسلام هرات بود — امربمعروف و نهی ازمنکر. در طی مسافرتها با بعضی مشایخ خراسان هم آشنایی یافت و قوت زهد و یقین کم مانندی که در او بود اندک‌اندک نزد عامه مشهورش ساخت. بعضی ازین کرامات، که‌گاه با خشونت روستایی هم توأم است، و غالباً در مقامات نقل شده است لااقل حاکی است از قوت نفوذ شیخ در بین پیروان و مریدان خویش. با آنکه خود او در یک مکتوب به‌سلطان سنجر نشان دوستان حق را نه کرامات و خوارق عادات بلکه دوری از شهوت و پیروی از حق می‌خواند و حتی کیمیایی را که به‌صوفیه نسبت می‌دهند عبارت از توحید و توکل و اخلاص و قناعت می‌داند، پیروان و مریدان ساده‌لوح یا مغرض از هرگونه خارق عادت که وقوع آن برای خودشان قابل تصور بوده است به‌وی نسبت داده‌اند. ظاهراً از مقولهٔ همین روایات کرامات‌آمیزست که گفته‌اند ابوطاهر کرد از مریدان شیخ ابوسعید خرقهٔ شیخ میهنه را به‌وی داد[۲۷]. واقع امرگویا آن باشد که شیخ بیشتر اویسی بوده است و از روحانیت ابوسعید کسب فیض کرده است، هر چند که در امر سماع با وسعت مشربی هم که شیخ میهنه نشان داده است موافقت نداشته. در

هرحال، زهد و سادگی رفتار شیخ، وصدق لهجه‌اش که از توبهٔ واقعی ناشی بوده است، ظاهراً قدرت و نفوذ روحی قابل توجهی در ولایت جام به‌وی داده است. بعلاوه سی و نه پسر ونه دختر که از وی در وجود آمد و از آنجمله چهارده پسر که بعد از وی زنده بودند، و عمری طولانی که مجموعاً نزدیک یک قرن طول کشید نیز می‌بایست از اسباب عمده در ایجاد و توسعهٔ روایات مربوط به کرامات وی بوده باشد. تعلیم شیخ مبتنی بود برحفظ شریعت و ازین حیث طریقت وی بیشتر یادآور طریقهٔ امام قشیری و شیخ‌الاسلام هروی بود تا طریقت شیخ ابوسعید. آنچه وی به‌نام مقام «مباح به‌حجت»[۲۸] نیل بدان را از سالک می‌خواست عبارت بود از اینکه درکار شریعت چنان باشد که برای هر نفس و هر قدم خویش حجتی شرعی در عمل یا در ترک بتواند یافت. شیخ احمد در امر بمعروف و نهی از منکر فوق‌العاده خشن و سختگیر بود، و در طریقت نیز نه از نقد و طعن برفقهاء و دکانداران اهل شریعت خودداری می کرد نه برصوفی نمایان اهل خانقاه ابقاء می‌نمود. معهذا اقوال خوداو از دعوی وطامات خالی بنظر نمی‌آید. در بحارالحقیقه، که در رد بعضی طاعنان خویش اعتراف می کرد از خطاهای لغوی و نحوی برکنار نیست درعین‌حال خاطرنشان می کرد که دعوی ما دعوی لغت واعراب نیست دعوی اصول دین است و معرفت و اگرهمه مشایخ و خداوندان حقیقت و طریقت درین معنی چیزی برماگیرند و «یا انگشت برحرف نهند جواب آن برما بود» و می‌افزاید که «این سخن» نه از آنست که «دست‌زده و زبان‌زدهٔ هر کسی است این همه علم من لدنی است». نظیر این سخن را شیخ درکتابهای دیگر هم دارد و با اینهمه، سخنان وی غالباً برمسموعاتی از مجالس و اقوال مشایخ مبتنی است و مورخ وقتی اصرار وی را در این دعوی که علم خویش را لدنی تلقی می کند ملاحظه می کند ممکن هست از خود بپرسد آیا آنجا نیز که می‌گوید تا وقتی به‌توبه و انزواگراييد حتی‌الحمد درست را نمی‌توانست خواند ادعایش تمهیدی برای اثبات لدنی بودن علم خویش نیست؟ در هرحال بموجب روایات در پایان زندگی که بیش از نود سال از عمرش می‌گذشت عازم حج شد و در بازگشت از آن سفر درمحرم سنهٔ ۵۳۶ در خانقاه خویش و درسن نود و شش سالگی چشم از جهان بست وگور جای او که زیارتگاه معتقدانش گشت به‌نام وی تربت خوانده شد — تربت شیخ جام.

با آنکه شیخ جام نیز مثل شیخ‌الاسلام هرات نسب عربی داشت و حتی نسبت خودرا به‌جریربن‌عبدالله بجلی‌می‌رسانید، وی‌برخلاف انصاری اثری به‌عربی ننوشت و خود او نیز درباب ادب و لغت عرب دعویی‌و اطلاعی نداشت. آثار وی نیز همه نثر است و از شعر وی ظاهراً جز بعضی قطعات و رباعیات چیزی باقی نیست و البته دیوانی که بدو منسوبست از او نیست و اقوالی در آن هست که با مشرب و تعلیم او هیچ سازش ندارد. از آثار او مفتاح‌النجات و انیس‌التائبین آراء او را در مسایل طریقت تبیین می‌کند و سادگی بیان آنها تأثیر خاصی در خواننده می‌بخشد. در بین سایر آثار وی سراج‌السائرین در ۵۱۳، روضة‌المذنبین در ۵۲۶، بحارالحقیقه در ۵۲۷، و کنوزالحکمه فقط سه‌سالی قبل از پایان عمر شیخ بپایان آمده است. مجموعه‌یی از نامه‌ها به‌نام رسالهٔ سمرقند یا سؤال و جواب هم دارد که در واقع جوابهایی است به‌سؤالهای چند که از سمرقند رسیده بود. با آنکه تعدادی از آثار او در طی حوادث ظاهراً از بین رفته است آنچه باقی است طریقهٔ او را در تصوف نشان می‌دهد و او را یک صوفی متشرع — از نوع امام قشیری، خواجه عبدالله انصاری، و امام ابوحامد غزالی در پایان عمر وی — نشان می‌دهد. در آثار وی لحن نویسنده قاطع، محکم، و واعظانه است و هر چند از مسجعات عبدالله انصاری خالی است قدرت و تأثیرش از سخن وی کمتر نیست.

بدینگونه تصوف که در خراسان در اواخر قرن دوم با زهد امثال ابراهیم ادهم آغاز شد در اواسط قرن ششم در اطوار و اقوال امثال شیخ جام همچنان با زهد مربوط بود و شطح و طامات بایزید و ابوسعید فقط چند مرحلهٔ کوتاه از این سیر طولانی را که همچنان در چهارچوبهٔ شریعت محدود ماند عرضه می‌کند.

با آنکه پاره‌یی محدودیتها ذکر نام تعداد زیادی از زهاد و صوفیهٔ خراسان را در طی این گفتار غیر ممکن کرد کثرت تعداد زهاد و صوفیه در خراسان و وسعت حوزهٔ طریقه‌های صوفیه درتمام دوران قرون نخستین اسلام درین‌ولایت نشان می‌دهد که خراسان را باید همچون مهد تصوف اسلامی تلقی کرد. این نکته که برخی از زهاد و صوفیه گه‌گاه نسبت به‌زندگی در خراسان اظهار عدم رغبت کرده‌اند ویا احیاناً پارسایان‌را ازاقامت درخراسان تحذیر کرده‌اند[۲۹] از

آن باب است که توسعهٔ اقتصادی خراسان چنان ثروت و نعمتی در آن ولایت به وجود آورده بود که به‌نظر می‌آمد کسانی را که در زهد قدم راسخ ندارند اقامت در آنجا ممکن بود به‌وسوسه اندازد و به‌طیب مطعم و اهواء فاسده — که لازمهٔ زندگی در ولایات پرجمعیت است — گرفتار سازد.

۵ امام غزالی و برادرش

بحث و جستجو در تصوف خراسان را بدون اشارتی به‌حالات و سخنان امام ابو‌حامد غزالی و برادرش شیخ احمد نمی‌توان به‌پایان آورد. هر چند بین تصوف آنها تفاوت بسیار است و تصوف ابوحامد از نوع مقالات اهل صحوست و طریقهٔ برادرش احمد، از مقولهٔ تصوف اهل سکر. درهرحال با آنکه حوزهٔ فعالیت و نفوذ این دو برادر هم به‌هیچوجه محدود به‌خراسان نماند باز این مهد دیرینهٔ تصوف اسلامی‌خاستگاه‌اصلی تعلیم‌آنهابه‌شمارست. درواقع ابوحامد درعراق بیشتر به‌عنوان فقیه و متکلم شناخته می‌شد و در شام و قدس هم فقط، مراحل نخستین سیر و سلوک خویش را آغاز کرد. اما خانقاه او که درکنار مدرسه و همچون نشانه‌یی از جمع بین طریقت و شریعت محسوب می‌شد در خراسان بود و تأثیر آن نیز در خراسان بیشتر محسوس شد. برادرش احمد هم با آنکه به‌عنوان صوفی و واعظ در جبال و عراق مسافرت می‌کرد تصوف خود را از مشایخ خراسان اخذ کرده بود و باسنتهای متصوفهٔ آن ولایت ارتباط داشت. در هرصورت تصوف امام غزالی و برادرش شیخ احمد دو جنبهٔ مختلف از تصوف خراسان و از میراث بایزید و بوسعید و امام قشیری و امثال آنها را ارائه می‌کند.

ابوحامد محمدبن محمد غزالی درسنهٔ ٤٥٠ درطابران طوس به‌دنیا آمد و هنوز طفل خردسالی بود که پدرش محمد غزال [۱] درگذشت و او را با برادر کهترش احمد یتیم گذاشت. سرپرستی دو کودک با مختصر اندوختهٔ پدرشان به‌یک دوست صوفی واگذار شد اما تمام شدن این اندوخته که احتمالا در‌دنبال یک قحطی و سختی عام روی داد ابوحامد و برادرش را واداشت تا به اشارت صوفی سرپرست خویش به‌مدرسه پناه جویند. در مدرسه، ابوحامد یکچند نزد امام ابوعلی احمدالراذکانی مقدمات فقه شافعی آموخت. چندی بعد به

جرجان رفت و آنجا نزد فقیه‌شافعی از خاندان معروف اسمعیلی به‌تلمذ پرداخت و آن اندازه در آن شهر توقف کرد که توانست از تقریر استاد تعلیقه‌یی فراهم آورد که قابل ضبط و حفظ باشد. در بازگشت به‌طوس، در راه‌گرفتار دزدان شد و تعلیقهٔ جرجان را از آنها به‌التماس و تضرع بازستاند. وقتی به‌طوس باز آمد چند سالی همانجا ماند و ظاهراً ضمن استفاده از علماء محل به‌حفظ و ضبط تعلیقه‌های جرجان پرداخت. چندی بعد با عده‌یی از یاران به‌نشابور رفت و در نظامیهٔ نشابور نزد ابوالمعالی امام الحرمین جوینی به‌تلمذ اشتغال جست. با ابوعلی فارمدی صوفی معروف و حکیم عمرخیام منجم و فیلسوف پرآوازهٔ عصر آشنایی یافت. همدرسانش کیاالهراسی، ابوالمظفر خوافی، ابوالمظفر ابیوردی، ابوالقاسم حاکمی، و ابراهیم شباک هم از نام‌آوران عصر بودند. با وفات امام‌الحرمین (٤٧٨) دوران اقامت او در نشابور پایان یافت و او به‌عسکرسلطان رفت و در موکب وزیر یکچند به‌مسافرت پرداخت. مناظره با علماء و فقهاء معروف عصر که به‌عسکر آمد و رفت داشتند تدریجاً وی را نزد وزیر مقبول و مقرب کرد. شش سالی بعد از ورود به‌عسکر نظام‌الملک وی را با لقب زین‌الدین و شرف الائمه به‌عنوان مدرس به‌نظامیهٔ بغداد فرستاد (٤٨٤). غزالی در بغداد ضمن اشتغال به‌تدریس و تصنیف اختیار تأهل هم کرد چنانکه چهار سال بعد که بغداد را ترک می کرد برخلاف وقتی که به‌بغداد می‌آمد مجرد نبود. هنگام قتل خواجه‌نظام‌الملک و مرگ سلطان ملکشاه وی در نظامیهٔ بغداد کار تدریس خود را دنبال می کرد. در مراسم جلوس و بیعت با خلیفه‌المستظهربالله‌هم به عنوان مدرس نظامیه و فقیه عراق شرکت کرد و خلیفه از وی درخواست تا کتابی در رد باطنیه بنویسد و وی آن را به‌همین مناسبت المستظهری نام نهاد. در دنبال یک بحران روحی و جسمانی که شش ماه طول کشید غزالی نظامیه و بغداد را ترک کرد و با لباس صوفیه به‌بهانهٔ حج از بغداد بیرون آمد (٤٨٨). سیر و سیاحت در شام و بیت‌المقدس و به‌جاآوردن مناسک حج و به سرآوردن چله و اعتکاف در جامع دمشق نزدیک دوسال وی را در آن نواحی مشغول داشت. درین مدت از اشتغال به‌درس و بازگشت به‌سودای اهل مدرسه با اصرار تمام اجتناب می‌ورزید و اوقات خود را در عزلت و انزوا می‌گذرانید و ازطریق کسب دست —و استنساخ قرآن— معیشت می کرد. اینکه‌گفته‌اند دوسال

در شام اقامت کرد ظاهراً موافق واقع نیست اما از وقتی نظامیهٔ بغداد را ترک کرد تا وقتی دوباره در نشابور به‌اصرار سلطان و وزیر به‌تدریس پرداخت بیش از دو سال در عزلت به‌سر برده بود و ازین مدت قسمتی در شام و قدس گذشته بود و بیشترش در خراسان. در شام درجامع اموی دمشق زاویه‌یی داشت که پیش از وی شیخ نصر مقدسی ازمشایخ و زهاد عصردر آنجا بسر می‌برد وغزالی درکتاب احیاءعلوم‌الدین خویش با لحنی ازین شیخ نصر مقدس یاد می کند که پیداست بین آنها ملاقاتی نبوده است [۲] هرچند بعضی مؤلفان، از ملاقات آنها صحبت کرده‌اند و حتی ادعا کرده‌اند که ملاقات با وی نیز از اسبابی بوده است که امام غزالی را در هنگام ترک نظامیه به‌جانب دمشق کشانیده است. می‌گویند در دمشق غزالی در صحن جامع اموی، روستایی را دید که از فقهاء جامع مسأله‌یی پرسید و آنها به‌او جوابی ندادند. چون غزالی دریافت که مسألهٔ سایل بی‌جواب ماند او را بخواند و جوابش بداد اما روستایی آن جواب را نپذیرفت و چون فقهاء جوابی را که این فقیر عامی داد از روستایی شنیدند پسندیدند و ازین ناشناس در خواستند تا به‌آنها چیزی تدریس کند وی ناچار آن را به‌روز دیگر موکول کرد و ازآنجا بیرون رفت. همچنین می‌گویند در یک مدرسهٔ دمشق، که باز ناشناخته بدانجا وارد شد، مدرس آنجا را دید که ضمن درس، قول غزالی را نقل می کند ترسید که این امر او را دچار عجب سازد، ناشناخته از مدرسه بیرون آمد و شهر را ترک کرد. باری در تمام مسافرت در شام و قدس و حجاز سعی کرد از وسوسهٔ عجب و شهرت دور بماند و بالاخره در پایان مسافرت دمشق و بیت‌المقدس و به‌جاآوردن مناسک حج غزالی راه «وطن» را پیش‌گرفت و از طریق بغداد، عازم خراسان شد. در راه بازگشت به«وطن» یکچند در بغداد و در رباط ابوسعد توقف کرد وآن قسمت ازکتاب معروف احیاءعلوالدین خویش را که درسفر شام وقدس تصنیف کرده بودبه‌تعدادی‌از طالبان علم که‌بروی سماع کردند تدریس‌نمود. در طوس نیز که به‌خاطر اهل وعیال‌بدانجا بازگشت همچنان تا سالها عزلت وانزوای خود را ادامه داد و اوقات خویش را غالباً به‌ریاضت صوفیانه یا تفکر و تصنیف می‌گذرانید. در آغاز دوازدهمین سالی که از ماجرای ترک نظامیهٔ بغداد می‌گذشت، دعوت فخرالملک پسر نظام‌الملک را برای تدریس در نظامیهٔ نشابور پذیرفت و جهت تدریس به‌نشابور رفت (۴۹۹). هنگام کشته شدن فخرالملک

بردست باطنیه تدریس وی در نشابور همچنان ادامه داشت. معهذا در دنبال جار و جنجالی که به‌تحریک فقهاء نشابور برضد وی شد به‌درگاه سلطان خراسان، سنجربن ملکشاه، احضارگشت و سرانجام تدریس نظامیه را دوباره ترک کرد و به‌خلوت انزوای خویش در طوس بازگشت. در ٥٠٤ در دنبال وفات کیاالهراسی مدرس نظامیهٔ بغداد دعوت مجددی را که از وی برای تدریس در نظامیه بغداد شد رد کرد و سال بعد در همان خلوت انزوای طوس وفات یافت (جمادی الاخره ٥٠٥). زندگی او در سالهای آخر عمر در بین مدرسه و خانقاه طوس، صرف تدریس طالبان علم و مجالست با صوفیه و ارباب قلوب می‌شد و در عین اشتغال به‌تصنیف کتب، قسمت عمدهٔ اوقاتش مصروف عبادت و تفکر بود. بدینگونه تحول قاطعی که زندگی او را از قیل و قال مدرسه به‌خلوت و انزوای خانقاه کشانید، وی‌را ازیک‌فقیه متکلم‌مجادله‌جوی به‌یک عارف‌انزواجوی وارسته تبدیل کرد. معهذا بسیاری از مخالفان این تحول فکری وی را نتوانستند درک کنند و بعضی در صدق مقال او تردید کردند. فلاسفه، متکلمین، و فقهاء غالباً او را به‌تزلزل منسوب‌نمودند حتی تصوف او را هم بعضی مبتنی برتحقیق نشمردند. از جمله ابن‌الجوزی از فقهاء و علماء حنبلی کتاب احیاء را به‌شدت نقد کرد و پاره‌یی روایات و اخبار آن را نادرست خواند. برخی فقهاء مالکی مثل ابوالولید طرطوشی وابوعبدالله مازری‌هم کتاب رامتضمن اقوال و احادیث بی‌اصل شمردند و حتی آنچه را غزالی در آنجا در علوم احوال بیان می‌کند مبتنی برعدم بصیرت دانستند. فلاسفهٔ اندلس،ازجمله‌ابن طفیل وابن‌رشد هم به‌سبب مطاعنی که او درباب فلاسفه داشت از او انتقادکردند ابن‌حرازهم از مشایخ مغرب کتاب احیاء را سراسر بدعت خواند و به‌احراق آن فتوی داد. ابن‌سبعین اشبیلی عارف و صوفی اندلسی درکتاب بدالعارف یکجا به‌مناسبت ذکر حکماء و فلاسفهٔ اسلام، از غزالی سخن در میان می‌آورد و دربارهٔ او می‌گوید فقط‌لسانی بود بی‌بیان و صوتی بود عاری از کلام‌گاه صوفی بودگاه فیلسوف سوم‌بار اشعری بود چهارمین بار فقیه و بار پنجم محیر بود — حیرت‌زده. ادراک وی از علوم قدیم از تارعنکبوت هم سست‌تر بود و همین حال را داشت در تصوف. از آنکه آنچه وی را به‌طریقت صوفیه درآورد اضطراری بود که ناشی می‌شد از عدم ادراک [۳]. نظیر اینگونه سخنان را تمام مخالفان به‌انحاءگونه‌گون در حق

امام غزالی می‌گفتند و حتی بعضی معاصرانش ضمن تصدیق و اعتراف به‌تحول اخلاقی و فکری او صحت و صمیمیت او را با تردید تلقی می‌کردند. معهذا این تردیدها مبتنی براغراض بود و اقوال و احوال غزالی جای تردیدی در صدق مقال و صحت حالش باقی نمی‌گذارد اما این تحول روحی را البته نباید نوعی عصیان برضد تعقل تلقی کرد بلکه باید آن را ناشی دانست از توجه به‌این نکته که به‌اعتقاد وی آنچه به‌وحی وایمان تعلق دارد ورای ادراک عقل و برهان است و طریق ادراک آن شهودست و مکاشفه. تعداد آثار غزالی البته بسیارست چنانکه تنوع آنها نیز قابل ملاحظه است. از آنجمله در فقه کتاب الوجیز، و در اصول کتاب المستصفی، در منطق معیارالعلم، در فلسفه مقاصدالفلاسفه، در کلام کتاب الاقتصادفی الاعتقاد، در اخلاق و تصوف کتاب احیاء علوم‌الدین و کتاب کیمیای سعادت، در تربیت فرزندنامه و نصیحةالملوك، در اسرار معارف مشکاةالانوار، و المضنون الصغیر، و المضنون‌الکبیر، در شناخت عقاید رسالهٔ فیصل‌التفرقه، در رد بر فلاسفه تهافت‌الفلاسفه، در رد باطنیه المستظهری، و القسطاس المستقیم، و در تقریر عقاید خویش الاملاء عن اشکالات الاحیاء، المنقذمن‌الضلال، و الجام‌العوام را از جملهٔ آثار وی می‌توان نام برد. آخرین اثر او که ظاهراً چندروزی قبل ازمرگش از تصنیف آن فراغت یافت الجام‌العوام بود که در آن کوشید تا عامه را از خوض در مسایل کلام باز دارد. یک اثر کوچک اما مهم او نیز المنقذمن الضلال است که در واقع اعتراف‌نامهٔ غزالی و شرح سلوك فکری و روحانی اوست از کلام و فلسفه تا تصوف. این رساله که غزالی آن را در حدود پنجاه سالگی خویش و مقارن بازگشت به‌تدریس در نشابور نوشته است ضمن بیان خط سیر تحول روحانی نویسنده نظر امام غزالی را در باب علوم عصر نیز نشان می‌دهد و معرف اعتقاد نهایی اوست در ترجیح طریقهٔ صوفیه برطرق متکلمان و حکماء. رساله را غزالی به‌درخواست دوستی نوشته است که از او خواسته است تا غایت و اسرار علوم و مذاهب را بیان کند و باز نماید که خود او چگونه از بین تمام اختلافات مذاهب و فرق به‌آنچه نزد وی حقیقت نام دارد راه برده است؟ تصویری که غزالی ازین سیروسلوك روحانی خویش، در جواب این دوست، ارائه می‌کند تبهای روحانی و شور و هیجان فکری او را باز می‌نماید و با آنکه در بعضی جزئیات مطالب وی شاید

جای بحث باشد در صدق لهجه و صمیمیت حالت پایان عمرش‌جای هیچ‌گونه شک باقی نمی‌نهد. در آغازکتاب خاطرنشان می‌کند که من از اوایل جوانی تا امروزکه عمرم از پنجاه برگذشته است همواره در باب عقاید هرفرقه و اسرار هرمذهب جستجو کرده‌ام و شوق و علاقه‌یی که به‌درک حقایق داشتم به‌جایی رسیده بود که هم از آغاز حال رشتهٔ تقلید راگسسته بودم و با خودمی‌اندیشیدم که چون مطلوب من علم برحقیقت چیزهاست ناچار باید نخست بدانم حقیقت خود علم چیست؟ پس دریافتم که علم یقینی آنست که در آن ،معلوم به‌نحوی انکشاف بیابد که جای شک و ریب نباشد و امکان وهم و غلط نرود. ازین رو توجه پیدا کردم که آنچه را براین وجه معلوم خویش نکرده‌ام علمی است که برآن اعتمادی نیست و آن را نمی‌توانم علم یقینی بخوانم. وقتی علوم خویش را در خاطر آوردم دریافتم که علمی تا این حد آمیخته به‌یقین را جز در آنچه به‌حسیات و ضروریات مربوط است ندارم پس دانستم که دراقتباس مشکلات جز برحسیات و ضروریات نباید اعتماد کنم. کلام غزالی درین موضع، یادآور اقوال دکارت فیلسوف فرانسوی است در گفتار درروش راست راه بردن عقل. البته ذکر احوال شک و اضطراب فکری او درینجا محل حاجت نیست اما غزالی چنانکه در المنقذ نقل می کند بعد از رهایی از شک خویش، طالبان راه حق را در عصر خود منحصر در چهار فرقه یافت: متکلمان، که خود را اهل رأی ونظر می‌خواندند؛ باطنیه، که خویشتن را اصحاب تعلیم می‌شمردند و تعلیم خود را هم از امام معصوم مقتبس می‌گرفتند؛ فلاسفه، که خود را اهل منطق و برهان می‌پنداشتند؛ و صوفیه، که خویشتن را خاصان حضرت و اهل مشاهده و مکاشفه می‌دیدند. غزالی می‌گوید که من چون دریافتم که حقیقت از آنچه این چهارفرقه می‌گویند بیرون نیست درصدد برآمدم تا در باب اصحاب این فرقه‌ها و مقالات آنها به‌جستجو پردازم. نخست به‌علم کلام روی آوردم، آنگاه به‌فلسفه پرداختم، سپس در باب تعلیم باطنیه جستجو کردم و سرانجام به‌طریق صوفیه روی آوردم اماعلم کلام— هرچند در آنچه مقصودمتکلمان بود وافی می‌نمود— به‌مقصودی که من داشتم وفا نمی‌کرد چراکه غایت متکلمان دفاع از سنت بود درمقابل اهل بدعت ولی من که جز به‌ضروریات عقلی تسلیم نمی‌شدم نمی‌توانستم از مقالات آنها چنانکه باید بهره‌مندگردم. به‌تعلم فلسفه روی آوردم و اهل فلسفه را با

وجود اختلافات بسیار که در جزئیات دارند از سه طایفه خارج ندیدم: دهریان، طبیعیان، و الهیان. از آنمیان دهریان عالم را قدیم می‌شمردند و وجود صانعی را تصدیق نداشتند طبیعیان هم هرچند به‌علت بدایعی که در صنع و در عالم طبیعت هست وجود صانع را منکر نبودند اما معاد را تصدیق نمی‌کردند و مثل دهریان به‌زندقه در افتاده بودند و به‌انهماک در شهوات حیات جسمانی. حکماء الهی هم مثل افلاطون و ارسطاطالیس که از فلاسفهٔ اسلام کسانی چون‌ابن‌سینا وفارابی ازآنها پیروی می‌کردندباآنکه قول دهریان و طبیعیان را رد می‌کردند اما خود، مقالاتی داشتند که قبول آنها کفر یا بدعت بود و حتی اگر قبول بعضی ازآنها هم خالی از ایراد بود آفتهایی از آنها ناشی می‌شد که بس زیانها داشت. اینان، هم حشر اجساد را انکار می‌کردند، هم علم خدا را درکلیات منحصر می‌شمردند و هم قایل به‌قدم عالم بودند و مطالعه درکتب اینها نشان داد که فلسفه نیز مرا به‌کمال مقصود نمی‌رساند و عقل که یگانه دستاویز آنهاست به‌تنهایی نمی‌تواندبرتمام مطالب احاطه بیابد و ازجمیع معضلات پرده بردارد. ازین رو به مذهب تعلیم که در آن روزگار آوازه‌یی‌داشت روی آوردم خاصه که از حضرت خلافت هم در همان اوقات اشارت رفت تا در رد آنها کتابی بنویسم. پس به مطالعهٔ مقالات باطنیه پرداختم. دعوی آنها را در باب حاجت به‌معلم معصوم نیز آگنده از دشواریهای‌گونه‌گون یافتم و آنچه را آنها از امام معصوم خویش به‌عنوان علم تلقی کرده بودند مشحون از اشکالاتی دیدم که خودشان از عهدهٔ فهم آن اشکالات هم برنمی‌آمدند تا به‌حل آنها چه رسد؟ چون این طایفه را نیز آزمودم حقیقت حال و حاصل مقال آنها را در طلب حق و یقین جز وسیله‌یی برای‌گمراه کردن و فریفتن عوام ندیدم. پس، چون از این علوم فراغت یافتم با تمام همت روی به‌طریق صوفیه آوردم. اما دریافتم که طریقهٔ آنها ورای علم به‌عمل هم حاجت دارد و حاصل علم‌آنها نیز می‌بایست تنزیه انسان از صفات ناپسند باشد و تصیفهٔ قلب از ماسوی‌الله. اما علم برای من آسانتر از عمل بود ازین‌رو نخست به‌مطالعهٔ کتب آنها مثل قوت‌القلوب ابوطالب مکی و کتب حارث محاسبی و سخنان جنید و شبلی و بایزید و دیگران روی آوردم تا برکنه مقاصد آنها آگهی یافتم و برمن هویدا شد که برحقیقت حال آنها با تعلم نمی‌توان راه یافت. ذوق و حال لازم است و تبدل صفات و احوال. چرا که فرق

است بین آنکه انسان حد تندرستی و سیری را با اسباب و شروط آنها بداند و اینکه تندرست و سیر باشد یا بین اینکه تعریف مستی را بداند با آنکه مست باشد، چنانکه مرد هشیار و طبیب بیمار حد مستی و تندرستی را می‌دانند اما خود آنها از مستی و تندرستی بر کنارند. پس یقین کردم که اینها ارباب احوالند نه اصحاب اقوال و من از آنچه به‌آنها مربوط است هرچه را از طریق علم می‌توان دریافت حاصل کرده‌ام و دیگر چیزی باقی نمانده است جز آنچه راه نیل بدان سماع و تعلم نیست ذوق و سلوک است. باری، چون در احوال خویش نظر کردم خویشتن را در علایق که از هرسوی مرا در میان گرفته بودند بسته یافتم و در اعمال خویش نیز چون در نگریستم از همه بهتر اشتغالم به‌تدریس بود اما من در آن کار نیز به‌علمهایی روی آورده بودم که در طریق آخرت نه مهم بود و نه سودمند. در نیت خویش در کار تدریس نیز چون دقت کردم انگیزهٔ آن جاه‌طلبی و نامجویی بود و دانستم که من به‌لب ورطهٔ فنا رسیده‌ام و اگر به‌تلافی مافات نپردازم درمیان‌آتش جای خواهم داشت... بغداد را ترک کردم، هرچه داشتنی بود تفرقه نمودم، و جزبه‌اندازهٔ کفاف و قوت اطفال چیزی باقی نگذاشتم... پس به‌شام در آمدم و نزدیک ده سال در آنجا اقامت کردم که در آنمدت کاری دیگر نداشتم جزآنکه عزلت و خلوت‌گزینم و جهت تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ قلب آنگونه که از کتابهای صوفیه دریافته بودم روی‌به‌ریاضت ومجاهدت آرم. یکچند در مسجد دمشق اعتکاف‌گزیدم هرروز به‌مناره برمی‌شدم و آنجا همهٔ روز، دربرروی خویش‌می‌بستم. آنگاه بعضی‌اندیشه‌ها همراه بادرخواست فرزندان‌مرا به‌سوی‌وطن‌خواندوباآنکه‌پیش‌ازآن بیش‌ازهر کس ازاندیشه‌بازگشت دوربودم‌سرانجام به‌وطن‌بازگشتم. درآنجا نیزبه‌سبب‌شوقی که‌به‌خلوت‌گزینی و تصیفهٔ‌باطن داشتم همچنان عزلت اختیار کردم. اما حوادث زمان، اندیشهٔ زن و فرزند و در بایستهای زندگی وجه مقصود را برمن دگرگون می‌ساخت و صفای خلوتم را مشوش می‌داشت وجزدر اوقات پراکنده‌صفای حالی به‌من دست نمی‌داد. نزدیک دهسال‌براین حال می‌بودم و در اثناء این خلوتها برمن چیزهایی کشف شد که برشمردن همهٔ آنها ممکن نیست. اما این اندازه دانستم که صوفیه همان‌سالکان خاص‌طریق خدای‌تعالی هستند: سیرت آنها بهترین سیرتهاست، راه آنهاصواب‌ترین راههاست و اخلاق آنها پاکیزه‌ترین خلقها. بالجمله چه توان‌گفت دربارهٔ طریقتی

که طهارت آن تطهیر قلب باشد از ماسوی‌الله، آغاز آن استغراق قلب باشد در ذکر خدا، و پایان آن عبارت باشد از فنا شدن در خدای؟ باری از آغاز این طریقهٔ آنها مکاشفات و مشاهدات پیدا می‌آید چندانکه قوم، در حالت بیداری ملائکه و ارواح انبیا را مشاهده می‌کنند، آوای آنها را می‌شنوند، و از آنها اقتباس فواید می‌نمایند. پس از آن، حال آنها از مشاهدهٔ صورتها و امثال برتر می‌گراید تا به‌جایی می‌رسد که بیانش در حوصلهٔ سخن نمی‌گنجد و سرانجام کار منتهی به‌قربی می‌شود که طایفه‌یی در آن باره‌گمان حلول برند، بعضی از اتحاد دم زنند و برخی از وصول سخن‌گویند که همهٔ اینها خطاست. البته، هرکس را ازین‌معنی ذوق چیزی نصیب نکرده‌باشند ازحقیقت نبوت هیچ چیز جز اسم درک نتواند کرد. اما کرامات اولیاء درحقیقت بدایات انبیاست... و اینانند آن قوم که هرکس با آنهامجالست کند زیانمند نشود و هرکس راکه صحبت آنها روزی نباشد بایست که امکان وقوع این احوال را به‌شواهد برهان بداند... اما ورای این قوم، جاهلانند که اصل این امر را انکارکنند، از این سخن شگفتی اظهار کنند و چون بشنوند ریشخند سازند... و اینها از آنکسانند که خدای‌تعالی دلهاشان را فروبسته است، و ایشان را ناشنوا کرده است و نابینا... وبدینگونه غزالی مایهٔ یقین‌را که نزد متکلمان، فلاسفه، و اهل تعلیم نیافت در مکاشفات صوفیه می‌یابد و حقیقت وحی و نبوت را ازین احوال درک می‌کند. این تحول فکری که او را در بغداد به‌فرار از مدرسه و قیل و قال آن وامی‌دارد، در نشابور و طوس وقتی که دیگر محرک تدریس وی جاه‌طلبی و نامجویی نیست او را دوباره به‌مدرسه می‌آورد — اما مدرسه‌یی که با خانقاه یک‌قدم بیش فاصله ندارد و علمی که درآن تدریس می‌شود علم دنیایی ومرده ریگ فقها ومتکلمان نیست اسرار عبادات و عادات و بیان مهلکات و منجیات انسان است — در سیر و سلوک صوفیانهٔ خویش. باری، اثر عمدهٔ امام غزالی که از لحاظ احتواءبرمقاصد و معارف قوم با تصوف ارتباط دارد کتاب احیاء علوم‌الدین است که در عین حال مهمترین و مفصلترین اثر امام غزالی نیز هست. درین کتاب نویسنده، معارف صوفیه را در مقابل علوم بیحاصل فقهاء، و اهل کلام احیاء می‌کرد و بدینگونه با پیوند بین طریقت و شریعت هم شریعت را قدرت و عمقی بیشتر می‌داد و هم طریقت را رواج و مقبولیت می‌بخشید. اینکه تمام کتاب را غزالی در ضمن

مسافرت شام ننوشته است و قسمتهایی از آن را در مدت عزلت و انقطاع خراسان باید نوشته باشد ازینجا پیداست که یکجا در کتاب اشاره به‌سنهٔ پانصد هجری دارد[٤] و البته درین تاریخ وی قطعاً در شام نبوده است چراکه درسال ٤٩٠ هنگام مراجعت به «وطن» معدودی ازطالبان چیزی از کتاب احیاء رادربغداد بروی سماع کرده‌اند. احیاءالعلوم مشتمل است برچهار ربع، و هرربع هم مشتمل برده کتاب است و این طرز تقسیم کتاب به‌ارباع چهارگانه در واقع تقلیدی است از طرز تبویب مسایل درفقه و پیداست که غزالی با اقدام به‌تصنیف این کتاب نظر به‌بیان این نکته دارد که در مقابل فقه رسمی و ظاهری، نوعی فقه مربوط به‌عادات و معاملات باطنی عرضه دارد — فقه قلوب. ظاهراً توجه به‌قوت‌القلوب ابوطالب مکی و آشنایی با نحوالقلوب امام ابوالقاسم قشیری هم از اسبابی بود که او را به‌ضرورت احیاء علوم دینی از طریق تصنیف نوعی فقه‌القلوب واداشت و هرچند خود او در توجیه کار خویش آن را فقه‌القلوب نمی‌خواند اما توجه خود را به‌ارباع فقه، در طرز تبویب کتاب خاطرنشان می‌کند. این ارباع چهارگانه و اجزاء ده‌گانه که درهر ربع منظور شد، احیاءالعلوم را مشتمل برچهل کتاب کرده است که ده کتاب اولش ربع عبادات را تشکیل می‌دهد، ده کتاب بعد ربع عادات را، و در دنبال آنها ده کتاب محتوای ربع مهلکات و ده کتاب محتوای ربع منجیات را در بردارد. در ربع اول بحث در باب علم، در باب عقاید، در باب طهارت، صلات، زکات، صوم، و حج در میان است و آداب تلاوت وادعیه و اوراد. در آنچه به‌آداب و اسرار عبادات مربوط است ورای ارکان ظاهری نویسنده به‌عمق و معنی عبادات و آداب نیز نظر دارد و نشان می‌دهد که قرب حق چگونه از طریق عبادات درست حاصل تواند شد. دو کتاب نخستین این ربع که مشتمل بربحث در علم و در قواعد عقاید ست ازلحاظ نظری هم در توجیه مبادی صوفیه قابل ملاحظه است. چراکه درکتاب اول غزالی مخصوصاً به‌بررسی این نکته نظر دارد که از علوم مختلف آنچه دانستن آن‌ضرورت دارد کدام است و تا چه حد؟ البته نظر انتقادی نویسنده نسبت به‌فقهاء ظاهرنشان می‌دهد که غرض او در واقع نشان دادن این نکته است که در عبادات آنچه مطرح است قلب و نیت است، و فقهاء جز به‌ظاهر نظر ندارند و علم آنها هم غالباً چیزی جز علم دنیوی نیست. این طرز تلقی از علم فقها حاکی ازگرایش

صوفیانهٔ مؤلف و به‌هرحال معرف طرز فکر کسانی‌است که ورای آداب مترسمان نظر به‌قرب حق دارند — و نیل به‌وصال. آراء غزالی در باب علم، در عین حال از لحاظ ارزیابی علم درست هم قابل ملاحظه است. وی در این کتاب می کوشد تا نشان دهد آن علمی که پیغمبر طلب آن را برهرمسلمانی واجب شمرده است کدام است، تفاوت بین علم سودمند و زیان آور چیست و چرا اهل عصر درین باره به‌خطا رفته‌اند و در امر علم از مغز به‌پوست خرسند مانده‌اند؟ البته آنچه را خود وی در تمام کتاب مطرح ساخته است علم معامله می‌داند نه علم‌مکاشفه که ورای بحث و کتاب است اما همین علم معامله هم که او مطرح می کند بیشتر به‌اعمال قلوب ناظرست. در باب علم خاطرنشان می کند که عامه غالباً راجع به‌آن در اشتباه افتاده‌اند و بسا چیزها که علم دین نیست و آنها علم دین می‌پندارند به‌علاوه آفات علم را هم عامه در نظر ندارند و ازین رو تفاوت بین علماء دنیا و آخرت را نمی‌شناسند. در باب فضیلت علم شواهد بسیار از قرآن و حدیث به‌دست می‌آید. آن علم هم که پیغمبر طلب آن را فریضه می‌خواند متکلمان، فقها، محدثان و صوفیه هریک علم خاص خویش می‌دانندش وغزالی می‌گوید علمی که دانستن آن فریضه تواند بود علم به‌آنچیزیست که عمل بدان واجب است نه جز آن. در فریضه هم بین فرض کفایه و فرض عین باید تفاوت گذاشت. چنانکه از علمها آنچه در قوام امور دنیا بدان حاجت هست مثل طب که در بقای ابدان بدان حاجت است و حساب که در معاملات مورد حاجت می‌شود دانستن آنها فرض هست اما فرض کفایه. همچنین فقه هم مربوط به امور دنیوی است معهذا با علم طب این تفاوت را دارد که از علوم شرعی است و مستفاد از نبوت به‌علاوه سالکان راه آخرت از آن‌گزیری ندارند وهر چند به‌اعمال‌ظاهرمربوط است باری اعمال ظاهر و آنچه به‌جوارح‌مربوط است نیز جهت اعمال باطن و احوال‌قلوب ضرورت دارد. بااینهمه آنچه فرض عین است علم دنیا نیست علم‌راه آخرت‌است‌علم‌راه‌آخرت‌هم‌خود دو قسم است: مکاشفه و معامله. اما علم مکاشفه مربوط به‌صدیقان و مقربان است و بنایش هم برآنست که پرده را از چهرهٔ حقیقت یکسو کنند تا حقیقت چهره بنماید و این به‌تصفیهٔ قلب از کدورتها حاجت دارد و جز با ریاضت و با علم و تعلیم خاص حاصل نمی‌شود که در حوصلهٔ بحث و کتاب نیست اما علم معامله که اینجا شناخت احوال

قلب و مهلکات و منجیات آن را شامل می‌شود امریست که فرض عین است و بدون آن به‌فلاح و نجات‌نهائی نمی‌توان نایل آمد. درست است که عامهٔ مردم علماء را عبارت از فقهاء و متکلمان می‌دانند اما باید توجه داشت که آنچه انسان در نزد خلق بدان شهرت می‌یابد چیزیست و آنچه در نزد خدا فضیلت محسوبست چیز دیگر و البته علماء واقعی جز به وجه‌الله به‌چیزی‌توجه ندارند و حتی فقهاء سلف هم همین‌گونه بوده‌اند و مثل علماء ادوار بعد هدف آنها در تولی اوقاف و حیازت مال ایتام و تقلید قضا و تقدم براقران منحصر نبوده است بلکه به‌علم قلوب بیشتر توجه داشته‌اند چنانکه از احوال شافعی و احمد حنبل و ابوحنیفه هم آنچه نقل است همین توجه به‌زهد و اشتغال به‌احوال قلوب را نشان می‌دهد و بدینگونه غزالی از همان آغاز کتاب احیاءالعلوم، خواننده را متوجه می‌کند که آنچه از احیاء انتظار باید داشت توجه به‌اعمال قلوب است و اگر درباب عبادات و عادات هم بحث می‌کند تنها جنبهٔ ظاهری آنها مورد نظر نیست معنی و روح آنها مطرح است و اینهمه برای تحقیق آنست که معلوم کند در سلوک راه آخرت آنچه مهلکات محسوبست و آنچه منجیات به‌شمارست کدام است و چگونه می‌توان با اجتناب از مهلکات و تمسک به‌منجیات به‌نجات‌اخروی نایل آمد. اما علمی که برای این مقصود به‌کار نمی‌آید فایده‌یی ندارد و حتی علم اگر هیچ نفعی نداشته باشد مذموم است و علمی هم که نفعی دارد و محمود به‌شمار می‌آید باید دید به‌چه اندازه از آن علم، حاجت هست استغراق تمام وقت و همت در آن چون انسان را از امور دیگر باز می‌دارد به‌ضرر می‌انجامد و آن را مذموم می‌کند. باری، علم احوال و صفات قلب که انسان را به‌مهلکات و منجیات راه می‌نماید اهمیت و ضرورت فوق‌العاده دارد و از همین روست که در تمام کتاب احیاءالعلوم به‌اخلاق و علل و اسباب نفسانی آن توجه خاص شده است و احیاءالعلوم نوعی کتاب اخلاق و تربیت است و نویسنده در آن سعی داشته است تا انسان را از علم، بدانچه فریضه است آشنا کند و از اینکه علم را وسیلهٔ جاه‌طلبی و رشک و تفاخر قرار دهد و به‌مناظره و جدال که از آفات علم محسوب است منجر شود باز دارد. باری معرفت عبادات و اسرار آنها که عمل بدانها فرض عین است البته موقوف برتوجه تام برقواعد عقاید هم هست و این عقاید البته در حد حفظ و فهم تمام نمی‌شود اعتقاد و

ایقان و تصدیق قلبی هم لازم دارد و مثل بذری که در زمینی بفشانند می‌بایست از طریق آبیاری و تربیت بارور شود و البته عامه همین اندازه که تصدیق جازم به‌ظاهر این عقاید داشته باشند از راه حق منحرف نمی‌شوند اما نیل به‌ایقان و تصدیق که ایمان صدیقان و مقربان است با مجاهده و ریاضت حاصل می‌شود. بدینگونه، ایمان عامه حاجت به کلام و مناظره ندارد و ایقان صدیقان هم ورای این امرست و تعلق به‌علم مکاشفه دارد و ازینجا پیداست که علم کلام و مناظره در طریق آخرت چندان فایده‌یی به کسی عاید نمی‌دارد. ربع دوم کتاب احیاء درباب «عادات» است و آن شامل مسایلی است که ورای عبادات، مربوط به‌آداب و قواعد حیات عادی انسان و معاملات ظاهری است. مجموع این قواعد و آداب است که شریعت خوانده می‌شود و بدون شک پاره‌یی از آنها جز مباحث مربوط به‌ادبهای نفسی یا شرعی نیست. درین ربع، غزالی در طی ده کتاب به‌ترتیب و با تفصیل تمام درباب آداب خوردن، زن کردن، کسب معاش، حلال و حرام، آداب دوستی، عزلت، سفر، سماع، امربمعروف، و آداب و اخلاق نبوت سخن می‌گوید و مخصوصا در پایان ربع این اخلاق نبوت را که چیزی جز اخلاق پیغمبر و روایات مربوط به‌سیرت او نیست، برجسته‌تر می‌کند تا اصول اخلاق صوفیه را برسیرت و سنت مبتنی سازد و برای احیاء واقعی علوم دین و کمک به‌تصفیه و تزکیهٔ نفوس معیار و میزان قابل اعتمادی عرضه دارد. در بین مطالبی که در این ربع مطرح بحث است کتاب آداب‌السماع والوجد مخصوصاً از لحاظ تاریخ تصوف اهمیت خاصی دارد. درین کتاب نویسنده درباب سماع و جواز آن بحثی فقیهانه پیش می‌کشد و نتیجه‌یی صوفیانه از آن بدست می‌آورد. از جمله در عین آنکه جواز سماع را مشروط به‌شرطهایی می‌کند که هرگونه احتمال لهو و فسق را از آن دور می‌دارد، روایاتی از عایشه نقل می‌کند که این جواز را به‌سیرت و اخلاق نبوت هم مستند و مربوط می‌دارد و البته تصویری که در آخرین کتاب «ربع عادات» از «اخلاق نبوت» به‌دست می‌دهد، اجتناب پیغمبر را از هرگونه افراط و تفریطی عرضه می‌دارد. آنچه در «ربع مهلکات» و «ربع منجیات» موضوع بحث غزالی است برخلاف محتویات ربع عبادات و ربع عادات، بیشتر مربوط به‌احوال باطنی است و همین نکته به‌طور بارزی به‌این مسایل رنگ تصوف می‌دهد. ربع مهلکات

که سومین ربع احیاء علوم‌الدین است با شرح عجایب قلب و لزوم‌ریاضت نفس و کسر شهوات آغاز می‌شود و معالجهٔ امراض قلب را که به‌عقیدهٔ وی از پیروی شهوت ناشی است ترک شهوات نشان می‌دهد. آنگاه در کتابهای دیگر که‌درین ربع هست در مذمت آنچه موجب هلاک نفس است، از آفات زبان، خشم و رشک، دنیاپرستی، بخل و حب مال، جاه وریا، کبر و عجب و ذم‌غرور بحثهایی جالب دارد. از جمله در بیان آفات زبان از خوض در باطل و فحش و تکلف در بیان ولعن و سخریه و غیبت نکته‌سنجیهای جالب می‌کند و درتبیین معایب و آفات حسد و جاه‌جویی و عجب و غرور مخصوصاً آنچه را عارض علماء و حتی صوفیه تواند شد باز می‌نماید و خواننده را از آن تحذیر می‌کند. آنچه مخصوصاً مشرب تصوف او را نشان می‌دهد اولین کتاب این ربع است — درباب قلب و شرح عجایب آن. در واقع توجه به‌عوالم قلبی و تأمل در عجایب و اسرار قلب از مهمترین مسایل صوفیه است و در این مسأله غزالی بادقت خاصی‌جزئیات را از نظرگاه صوفیه بررسی می‌کند. یک نکتهٔ جالب که حتی درین ربع نیز — مثل ربع عبادات—توجه غزالی را به‌ارزیابی معرفت نشان می‌دهدبررسی اوست دربارهٔ علمی که به‌عقیدهٔ او از تصفیهٔ قلب برای انسان حاصل می‌شود — و بدون واسطهٔ حواس. در بیان این نوع علم غزالی قلب را به‌آبدانی تشبیه می‌کند و می‌گوید آب را ممکن است با جویها به‌آبدان وارد کرد و هم ممکن هست در قعر آبدان چاه کند و خاک را برداشت تا آب صافی از درون چاه بجوشد و در آبدان آید. البته آب چاه بسا که صافی‌تر و پرمایه‌تر هم هست و قلب هم در حکم همین آبدان است و علم به‌مثابهٔ آب. آنچه از طریق مجاری محسوسات وارد قلب می‌شود در قبال آنچه از تصفیهٔ خود قلب و رفع حجابهای آن حاصل می‌شود کم مایه و اندک است اما نیل به‌این تصفیه ربطی به‌علم معاملات ندارد مربوط به‌علم مکاشفات است نهایت آنکه تصفیهٔ قلب به‌علمی منتهی می‌شود دقیق‌تر از آن علم که مبتنی بر حس و ادراک است و در تبیین این تفاوت است که غزالی داستان نقاشان چین و روم را نقل می‌کند که در آن ماجرا، نقاشان چین با تصفیه و تجلیهٔ دیوار صورتهایی را که نقاشان روم بر دیوار مقابل تصویر کرده بودند خوشتر و زیباتر از اصل عرضه کردند. از این ملاحظات غزالی نتیجه می‌گیرد که طریق صوفیه در نیل به‌معرفت از طریقی که

حکماء و متکلمان می‌روند بهترست و با پیروی از طریقهٔ آنهاست که می‌توان منجیات را وسیلهٔ نیل به‌نجات و نجاح واقعی یافت. در واقع، ربع منجیات هم که آخرین ربع احیاء العلوم است طریق نیل به‌نجات و مراحل سلوک روحانی را در اجتناب از مهلکات، بررسی می‌کند. در طی ده کتاب که به‌ترتیب درباب توبه، صبر و شکر، خوف و رجاء، فقر و زهد، توحید و توکل، محبت و رضا، نیت و اخلاص، مراقبت و محاسبه، تفکر و ذکر موت و ماوراء آنست غزالی آنچه را مایهٔ نجات نفوس و متضمن احیاء و بازگشت به‌دین واقعی و علوم و معارف حقیقی است باز می‌نماید و در عین آنکه با نقل احوال و اقوال صوفیه در ضمن احادیث و آیات به‌مباحث خود رنگ تصوف می‌بخشد باز نشان می‌دهد که در نزد او تصوف فقط استغراق در حالات روحانی نیست تصفیهٔ باطن و تمسک به آداب شریعت و اخلاق نبوت هم درین راه اهمیت دارد و بدینگونه است که او در طی کتاب خویش موفق می‌شود بین شریعت و طریقت وحدت و اتحاد قطعی و انکار ناپذیر بیابد و بدینگونه متصوفه و طریقت آنها را از اتهام بدعت که مخالفان بدان می‌داده‌اند تنزیه کند. در بین سایر آثار غزالی که حاکی از مشرب تصوف اوست رسالهٔ مشکاةالانوار را باید ذکر کرد که در خراسان، مقارن شروع بازگشت به‌تعلیم در نشابور باید تصنیف شده باشد. ذوق تأویل و مشرب فلسفی که در این رساله هست، آن را در نشابور دستاویزی برای طعن و غوغای مخالفان کرد. البته در صحت انتساب تمام یا قسمتی از آن تردید شده است ولیکن انتساب آن اشکال دفع ناپذیری ندارد و هر چند رساله تا آن حد هم که بعضی محققان پنداشته‌اند با تاسوعات افلوطین و حکمت نوافلاطونی مربوط نیست باز مشرب اشراقی و ذوق تأویلی که در آن هست قابل ملاحظه است [۵]. بحث، درباب آیات نور وحدیث حجابهاست — حجابهای هفتادگانه از نور و ظلمت. رساله را غزالی در جواب درخواست عزیزی نوشته است اما از احتیاطی که در اقدام خویش به‌این تصنیف و در کشف اینگونه اسرار نشان می‌دهد پیداست که رساله می‌بایست از آنگونه آثار باشد که می‌بایست از دسترس نااهلان دور باشد. در همین کتاب است که غزالی خدا را نوری می‌خواند که جز آن دیگر نوری نیست و کل انوار هموست و البته مرادش از نور وجودست و وی در تفسیر آیهٔ نور به‌این نکته می‌رسد که نور رمز وجودست

و وجود هم‌جز او نیست همه چیز دیگر در مقام نسبت و اضافت به‌آن عدم و ظلمت است و چون هر چه هست اوست و اینماتولوا فثم‌وجه‌الله از قرآن است آنچه بدان اشاره توان کرد و آن را صاحب هویت توان خواند جز او نخواهد بود. اینجاست که به‌مناسبت خاطرنشان می کند که لااله‌الاالله توحید عوام است توحید خواص عبارتست از قول‌لااله‌الاهو، و این تعبیر البته تمامتر، شامل‌تر، و درست‌ترست[۶] و این سخن که معترضان و اهل غوغا را بر ضد وی تحریک کرد در واقع مبتنی براین نظر بود که نور حقیقی و به‌عبارت دیگر وجود حقیقی فقط از آن حق است که نورالانوارست و هر نور دیگر هم مستعار از او و وجودش از اوست. چنانکه هویت همه چیز هم از اوست و آنچه غیر اوست اگر هویتی دارد مجازی است نه حقیقی پس هویت و اشارت فقط به‌او برمی‌گردد و خاصان طریقت که صدیقان و مقربان حضرت هستند هویت را جز برای اوقایل نیستند. البته تمام این بحث که رنگ ملایمی از نوعی مشرب وحدت وجود هم دارد، ناشی از تمایل به‌تأویل است اما غزالی که‌تأویل را شیوهٔ باطنیه می‌یابد، از اینکه منسوب به‌مشرب تأویل شود به‌صراحت ابا می کند و می‌گوید این طرز تلقی را نباید نوعی رخصت در رفع ظواهر و اعتقاد به‌ابطال آنها شمرد [۷] بلکه آن را باید نوعی اعتبار شناخت که با حفظ ظاهر و قبول آن به ماورای ظاهر هم عبور می کند و بدینگونه نیل به‌مفهوم توحید خواص در حکم نفی توحید عوام‌نیست. باری این جنس سخن که بیشتر، از نوع کلمات برادرش شیخ احمد و شاگرد او عین‌القضات همدانی است در کلام امام غزالی به‌ندرت دیده می‌شود و امام با احتیاط فوق‌العاده‌یی که درینگونه مسایل دارد در نظیر این موارد سخن را کوتاه می کند و می کوشد تا آن را از نااهلان مخفی بدارد. تصوف خود او هم مبتنی برحفظ شریعت است و افشاء اینگونه اسرار را در بین عوام ناروا می‌داند بلکه عوام را از خوض در کلام و اسرار عقاید هم باز می‌دارد چنانکه الجام‌العوام که آخرین اثر اوست بازگشت به‌عقاید ساده و ایمان بی شایبهٔ عاری از چون و چرا را توصیه می کند. بعضی دیگر از کتب غزالی — از جمله کتاب المعارف العقلیه — نوعی تردد بین حکمت عقلی و حکمت کشفی را نشان می دهد [۸]. کتاب اخیر را آنگونه که از مقدمهٔ حی بن یقظان ابن‌طفیل برمی‌آید در زمان وی بعضی جزو کتابهای «مضنون بهاعلی‌غیرها» می‌شمرده‌اند.

با آنکه خود غزالی‌هم در جواهرالقرآن اشاره به‌وجود بعضی کتابهای خویش که می‌بایست از نااهلان مضنون بماند کرده است بعید به‌نظر می‌آید که آن کتابها از نوع معارف حکماء رسمی باشد و از مقولهٔ عقاید اهل فلسفه. به‌علاوه از اندیشه و کلام امام غزالی آنچه در عالم اسلام تأثیر قطعی و واقعی یافته است آثار معروف و معمول اوست — مثل تهافت‌الفلاسفه، احیاءعلوم‌الدین، کیمیای‌سعادت. برمندرجات آنچه به‌نام کتب مضنون به‌او منسوب است در تبیین عقاید و آراء او نمی‌توان چندان تکیه کرد. آخرین کتابهایی هم که در پایان عمر نوشت حاکی است از قطع ارتباط او با مقالات فلاسفه. کتاب الدرةالفاخره‌فی‌کشف‌علوم‌الاخره که انتساب‌آن به‌غزالی‌مشکوک به‌نظر می‌رسد اگر واقعاً از وی باشد می‌بایست معرف طرز تفکر امام در سالهای آخر عمر باشد و حاکی از گرایش وی به‌اعتقادات عوام. چنانکه کتاب الجام هم که به‌قولی آخرین تألیف اوست نیز همین‌گرایش به‌عقاید عوام را نشان می‌دهد. کتابی به‌نام منهاج‌العابدین هم به‌اومنسوب است که در صحت انتساب‌آن تردید بسیارهست [۹] اماگفته‌اند که آخرین تصنیف اوست و البته آن نیز همین‌گرایش به‌طرز تفکر عوام را در عقاید، نشان می‌دهد. باری هر چند احوال پایان عمر امام غزالی نوعی عصیان برضد مدرسه و اهل مدرسه به‌نظر می‌آید وگرایش او به‌عقاید عوام هم تاحدی عکس‌العمل در مقابل مقالات فلاسفه و متکلمین جلوه می‌کند لیکن تصوف او به‌هیچوجه تنها حاصل سرخوردگی از فلسفه و کلام نیست و او از کودکی و جوانی با طریقهٔ صوفیه‌آشنایی داشته است. فقط مطالعهٔ کتب قوم، چنانکه خودش نقل می‌کند، او را با علوم و معارف آنها آشنایی بیشتر بخشیده است، و ترک نظامیهٔ بغداد و ریاضتهای سفر شام و قدس او را با آن چیزی که حصول آن تنها با «ذوق و سلوک» ممکن بوده است ارتباط داده است. تصوف خود او، جمع و تلفیقی بود بین شریعت و طریقت و ازین جهت به طریقهٔ امثال جنید و محاسبی و ابوطالب مکی بیشتر نزدیک بود و جایی برای مقالات اهل سکر و شطحیات و طامات آنها نداشت — چنانکه وی اقوالی را هم که درین زمینه از مشایخ نقل می‌شد تأویل می‌کرد و حمل نظایر آنها را برظواهر جایز نمی‌شمرد. به‌علاوه‌گرایش به‌طریقهٔ صوفیه هم مانع از آن نبود که وی برمتصوفهٔ عصرگه‌گاه طعن و قدح نیز روا دارد و آنها را احیاناً به‌باد انتقاد بگیرد. چنانکه در احیاء-

العلوم کسانی از متصوفه را که از کسب و کار دست می‌دارند و در خانقاه عزلت می‌جویند و یا از خلق صدقه می‌گیرند به‌سختی انتقاد می کند و آنها را به‌ریا کاری و شهرت‌جویی و تکدی منسوب می‌دارد. همچنین یکجا برمدعیان تصوف طعنها دارد که الفاظ و اقوال صوفیه را برزبان دارند اما از معانی و حقایق آنها بی‌بهره‌اند و حتی اگر زهد و پرهیز هم می‌ورزند در قلوب آنها تأثیر ندارد. اما صوفیهٔ راستین که وی آنها را به‌نام عارف هم می‌خواند و سیر روحانی خود را نیز در کتاب المنقذمن الضلال به‌طریقهٔ آنها منتهی می‌سازد در نزد وی عبارت ازکسانی هستند که هر چند در معرض هواجس نفسانی و حتی معاصی نیز هستند از ریا و فریب در امانند. خدا را هم نه برای بهشت و دوزخ بلکه برای خود او پرستش می کنند و به هرحال بیشتر به‌خدا توجه دارندتا به‌خویش. البته سیر روحانی غزالی خود منتهی به‌مکاشفه و علم کشفی می‌شود که وی در المنقذمن‌الضلال ازآن سخن می‌دارد. درباب این علم کشفی در احیاءالعلوم هم بابیانی جالب سخن می‌گوید و خاطرنشان می کند که‌از دو دریچهٔ قلب آنکه به‌عالم ملک راه دارد به‌معرفت حسی و عقلی می‌انجامد و آنکه به‌معرفت ذوقی وکشفی منتهی می‌شود به‌عالم ملکوت گشاده می‌شود و ورای توصیف و تعریف است. معهذا این نه بدانمعنی است که واقعیت ندارد و وهمی و خیالی است چرا که هرکسی درقلب خویش مکرر به‌عوالم و احوالی برخورده است که از اسباب و جهات عروض آنها هیچ خبر نداشته است وبا اینهمه درواقعیت آنها هم جای تردید نیافته است. فی‌المثل کسی که به‌سهولت و با دقت نیک و بد شعری را در می‌یابد نمی‌تواند دریافت واقعی خود را برای کسانی که از ذوق شعر بی‌بهره‌اند به‌آسانی بیان کند. همچنین آنکه از طریق مکاشفه و اشراق، معرفتی حاصل می کند نمی‌تواند آن را به‌سادگی به‌دیگران بیان دارد. در واقع همین نکته‌است که سخنان عرفا را جنبهٔ سری می‌دهد و محتاج به‌تأویل و ذوق می‌سازد و غزالی مکرر خاطرنشان می کند که در اقوال آنها نباید برآنچه حکم ظاهرست توقف کرد. با آنکه غزالی حتی در دوره‌یی که فلسفه را به کلی کنارگذاشته بودو برامثال فارابی و ابن‌سینا طعن می‌زد از تأثیر طرز استدلال حکماء خالی نبود، و حتی کتاب احیاء او هم در تعریف احوال نفس و ترتیب و توجیه اسباب و علل آن احوال، از صبغهٔ تفکروشیوهٔ مشایی متأثر به‌نظر می‌رسد،در صحت‌و صمیمیت

تحول فکری او ــ که از طریقه متکلمین و فلاسفه به‌طریقهٔ صوفیه گرائید ــ جای تردید نیست و این رنگ فلسفی هم که‌گه‌گاه در بعضی آثار دورهٔ اخیر عمر او ــ مثل المنقذ و مشکاة‌الانوار ــ باقی است فقط نشان می‌دهد که با وجودگرایش به‌تصوف و معارف ذوقی شیوهٔ تفکر و استدلال او همچنان منطقی و برهانی است لیکن، قول کسانی که تعلیم عرفانی او را تا حدی متأثر از فلسفهٔ نو افلاطونی تلقی کرده‌اند[۱۰] نیز مبالغه آمیزست و اگر این صبغه در فکر او محسوس هم هست تصور آنکه عمداً یا از روی تقلید به‌فکر یونانی تسلیم شده باشد مقبول نیست بلکه شباهت موجود فقط حاکی است از تشابه فکر عرفان اسلامی با مبادی فلسفی عرفان در نزد سایر اقوام ــ غیر مسلمین. در هرحال انتقادهای زیادی که برغزالی و آثار او شده است خود شاهدی است برنفوذ فوق‌العادهٔ او در قلمرو افکار و عقاید مسلمین. طرفه آنست که قلمرو نفوذ او نیز به هیچوجه محدود به‌دنیای اسلام نشده است و حتی از طریق فلسفهٔ یهود و حکمت اسکولاستیک قرون وسطی در تفکر فلسفی و عرفانی اروپای جدید هم تأثیر گذاشته است.

وقتی ابوحامد غزالی بغداد ونظامیهٔ آن را ترک می‌کرد برادرش شیخ احمد را به‌جای خویش‌گذاشت اما او نیز چندی بعد مسند تدریس را رها کرد و در تصوف خیلی‌گرم روتر از برادر شد. چنانکه بعدها در بین کسانی که از وی تأثیر و ارشاد یافتند عین‌القضات همدانی به‌سبب بی‌پروائیهای خویش مورد اتهامات سخت واقع شد و خود او نیز مخصوصاً از جانب حنابله و سایر متشرعه به‌خاطر سخنان شطح آمیزی که در مجالس وعظ بیان می‌کرد عرضهٔ طعن و نقد بسیارگشت. در هرحال با وجود شهرت امام غزالی و تاثیری که کتابهای او خاصه احیاء علوم‌الدین در نشر وترویج طریقهٔ صوفیه داشت این برادر کهتر وی بیش از خودش در عالم تصوف شهرت و اهمیت یافت[۱۱]. حتی چنانکه در نزد عوام صوفیه رسم است پاره‌یی کرامات هم بدو منسوب شد تا مرتبت او را در عالم عرفان برتر از مرتبت برادرش امام غزالی نشان دهد. از جمله می‌گویند یکبار در پشت سر برادر نماز می‌خواند در اثنای نماز بیرون آمد و نماز خویش اعاده کرد. چون امام ابوحامد او را برآن کار عتاب کردگفت تا امام در نماز بود

اقتدا کردم چون رفت تا استر خویش آب دهد نماز بی‌امام نتوانستم‌گزارد بیرون شدم. ازین‌گفتهٔ وی امام را رقتی دست داد وگفت در اثنای نماز به‌خاطرم رسید آن استر را آب نداده‌اند. وقت دیگر مریدان امام را جستجو می کردند شیخ گفت برادرم درون خون است مریدان نگران شدند از آنکه از جهت فدائیان برامام می‌ترسیدند آخر او را در مسجد یافتند ماجرای نشانی شیخ احمد بازگفتند امام بگریست که برادرم‌راست‌گفت درمسأله‌یی که مربوط به‌حیض بود می‌اندیشیدم. یک‌داستان دیگر در باب وی و برادرش در جواهرالاسرار هست که نظیر آن را شیخ فخرالدین عراقی هم با پاره‌یی اختلافات نقل کرده است — در باب‌شیخ احمد با شحنهٔ تبریز. بموجب روایت جواهرالاسرار روزی امام غزالی به‌شیخ احمدگفت نیک درویشی اگر در طریق شریعت بیش ازین می کوشیدی،شیخ احمد گفت تو نیک دانشمندی اگر در معرفت حق بیش ازین اهتمام داشتی. امام گفت من چنان پندارم که درین میدان از هر کس پیشترم شیخ گفت در بازار اسرار متاع پندار چه بهایی دارد؟ مقرر شد که داوری پیش قاضی برند شیخ گفت بهترین قاضی پیغمبر تواند بود. امام‌گفت او را چگونه توان دید؟ احمد گفت آنکس که پیغمبر را در هرزمان که خواهد نتواند دید بهره‌یی از حقیقت ندارد. باری شب هنگام، امام خلوت کرد و با توجه و تضرع پیغمبر را طلب کرد. خوابش در ربود چنان دید که پیغمبر با یک تن از در درآمد و وی را بشارت‌داد به‌آشنایی با حقیقت. کسی که با پیغمبر همراه بود ظرفی سر پوشیده در دست داشت پیغمبر از آنجا چند دانه خرما به‌امام داد. چون امام چشم بگشود خرماها در دست داشت با شور و هیجان در حجرهٔ برادر را بکوفت.آواز احمد از درون برخاست که برای دوسه دانه خرما چندین نازش حاجت نیست. چون در بگشود همان ظرف سرگشوده را که پیغمبر از آن میان خرما به‌امام‌داده بود به‌وی نشان داد وگفت پیغمبر تا از من رضایت نیافت آن چند دانه خرما به‌تو نداد. از آن پس امام نسبت به‌شیخ ارادت تمام یافت و خود را در پیش وی چون طفلی در پیش معلم می‌دید[۱۲]. نظیر این قصه، در مقالات شمس تبریز هم راجع به‌شیخ احمد و برادرش هست و طرفه آنست که در آنجا شیخ احمد امی خوانده شده است و عاری از بحث و درس اهل مدرسه. به‌علاوه غیر از شیخ احمد برادر دیگری هم در آنجا به‌امام غزالی منسوب شده است — اهل

ثروت و تجارت، که البته اصلی ندارد. در قصهٔ مشابهی که شیخ فخرالدین عراقی در باب این کرامت غزالی دارد داستان منسوب به‌امام غزالی است نه‌شیخ احمد به‌جای خرما هم مویز مطرح است طرف مناقشه هم شحنهٔ تبریزست که غزالی به‌خاطر پسر زیبایش ازری عازم تبریز شده است[۱۳]. در هرحال شیخ احمد به‌سبب اشتغال به‌وعظ و مخصوصاً به‌خاطر شهرت و قبولی که مجالس وعظ او یافته بود در اذهان عامه قهرمان کرامات جالبی شده است که غلبهٔ شهرت و آوازهٔ امام غزالی بعضی از آنها را — مثل حکایت مذکور در فوق — به‌او منسوب کرده است. شیخ احمد که کنیه‌اش ابوالفتوح بود، و مجدالدین لقب داشت— به‌قول ابن خلکان— برخلاف آنچه دربعضی ازینگونه روایات آمده‌است نه امی بود و نه زاهد خانقاه. عالم و فقیهی بود با تمایلات صوفیانه، که در عین حال وعظرا بیشتر ازتدریس دوست داشت. درفقه آن مایه را داشت که‌برادرش امام‌غزالی، وقتی بغدادرا به‌بهانه حج ترک‌می کرد بتواند وی‌را به‌عنوان نایب و خلیفهٔ خویش در نظامیه به‌تدریس بگمارد. معهذا او نیز چندی بعد تدریس نظامیه را رها کرد و به‌وعظ و سیاحت و صحبت با مشایخ صوفیه پرداخت. اما از یک روایت که از قول او دربارهٔ آخرین ساعات حیات برادرش نقل شده است برمی‌آید که درسالهای اخیر حیات‌برادر درطوس تردد یا اقامت داشته‌است. احمد غزالی که مثل سایر وعاظ غالباً در مسافرت بود ظاهراً بیشتر در ری و قزوین و همدان می‌زیست وگه‌گاه به‌بغداد می‌رفت و مجالس وعظ او هم فوق‌العاده مورد توجه و ازدحام عامه می‌شد. آنچه این مجالس را مخصوصاً مورد توجه عامه می‌ساخت غیر از لطف طبع شیخ که ابن‌النجار از آن یاد می کند، حسن منظر و ملاحت وعظ او بود که ابن‌خلکان بدان‌اشارت دارد. معهذا نکات‌لطیفی‌هم که درکلام او بود، چنانکه ابن‌الجوزی خاطرنشان می کنداز اسبابی بود که ازدحام فوق‌العادهٔ عامه را بدین مجالس سبب می‌شد. در بغداد مجالس وعظ او غالباً در تاجیه و رباط بهروز منعقد می‌شد و مورد توجه عام وخاص بود. یکبار هم در سرای سلطان محمود سلجوقی وعظ کرد و از سلطان جایزه هم دریافت داشت. مجموعه‌یی از مجالس وعظ او در بغداد به‌وسیلهٔ صاعدبن‌فارس اللبانی تدوین شد که بالغ برهشتادوسه مجلس می‌شد و در دو مجلد تدوین شده بود. ابن‌الجوزی که پاره‌یی ازین مجالس را در کتاب القصاص والمذکرین خویش

نقل کرده است می‌گوید که این مجموعه را دیده است و خود شیخ هم برجزئی از آن نوشته بوده است که: «هذا کلامی». معهذا اقوال او درین مجالس گه‌گاه به‌قدری متهورانه و آمیخته با شطحیات بود که فقهاء و محدثین را بشدت برضد وی تحریک می‌کرد. حنابلهٔ بغداد این مجالس را به‌شدت تقبیح می‌کردند، و ابوسعد سمعانی روایات وی را کذب وبهتان می‌خواند و می‌پرسید که «آیا درین روزگار هیچ کس از اکابر نیست که باریختن خون این فاجر به‌خداوند تقرب جوید؟». نمونه‌یی از سخنان وی در این مجالس، در کتاب ـ المنتظم ابن‌الجوزی هم نقل شده است و غالباً مشحون است از سخنان بلند و تهورآمیز — شطحیات. از جمله در مجلسی با شور و هیجانی نظیر آنچه از حلاج نقل است، گفت: مسلمانان، پیش ازین شما را به‌خدای دعوت می‌کردم اکنون شما را از او برحذر می‌دارم. به‌خدای که نه هیچ زناری بسته شد الا به‌دوستی او و نه هیچ جزیه‌یی پرداخته شد الا به عشق او. در یک مجلس دیگرگفت که وقتی موسی ارنی‌گفت اورا لن ترانی‌گفتندگفت خدایا کار تو همه ازین‌گونه است ـ آدم را نخست برگزیدی و سپس سیه رویش کردی و از بهشتش براندی مرا خود به‌طور خواندی و با این جوابت دشمنان برمن شماتت خواهند کرد. تراکه با دوستان کار چنین است با دشمنان چه خواهد بود ؟ در مجلس دیگر روایت کرد که اسرافیل کلید کوثر را نزد پیغمبر آورد جبرئیل که نزد پیغمبر نشسته بود زردگونه‌گشت. پیغمبر پرسید که ای اسرافیل آیا از آنچه نزد وی بود هیچ ـ چیز فرو کاست؟ گفت نه، گفت آن چیز که دادنش چیزی از آنچه نزد دهنده‌اش هست نکاهد من آن نخواهم. در سخنان شیخ احمد پاره‌یی نکته‌ها هم هست که رنگ تعالیم حلاج را دارد — و شاید تا حدی از همین راه باشد که نفوذ حلاج در عین‌القضات — شاگرد شیخ احمد — بارزتر می‌شود . از آنجمله است آنچه ابن‌الجوزی «تعصب» شیخ احمد می‌خواند در حق ابلیس — و در اعتذار از او. چنانکه می‌گویند وقتی هم‌گفته است هر کس از ابلیس توحید نیاموزد زندیقی باشد. موسی در عقبهٔ طور با ابلیس برخورد و از او پرسید چرا به آدم سجده نکردی؟ گفت حاشا که من به‌بشری سجده کنم من دعوی توحید کنم و آنگاه به‌دیگری جز وی التفات کنم! این نوع سخنان درباب ابلیس، شاید دستاویزی شده باشد برای توجیه آنچه از فرقه‌های گنوسی — از جمله یزیدیه —

در اعتذار یا تعظیم ابلیس نقل می کنند و شاید از پاره‌یی مبادی آنها هم متأثر باشد. البته این قول به‌اعتذار ابلیس در نزد بعضی از صوفیه از حلاج تا همعصران خوداو سابقه دارد. ارتباط بین حال ابلیس که از درگاه رانده شد نیز باعلم‌و قضای الهی مکرر موجب تفکر وعبرت صوفیه بوده است. حتی عبدالقادر گیلانی هم در فتوح‌الغیب به‌این مسأله برخورده است و از آن به سرعت گذشته است. از جمله می‌گوید ابلیس را در خواب دیدم وخواستم تا او را بکشم. گفت مرا به‌چه روی می کشی؟ گناه من چه بود اگر قضای نیک رفته بود من آن را نمی‌توانستم بد کنم و اگر بد رفته بود هم‌نمی‌توانستم‌آن را بگردانم. در قطعه‌یی منسوب به‌سنائی هم از قول ابلیس نقل است که تمام محرومیت خویش را ناشی از تقدیر خدا می‌خواند و از قضای سابق. در یک حکایت مثنوی نیز که ابلیس با معاویه سخن می‌گوید حرمان ابلیس به‌قضای الهی مربوط می‌شود — چونکه برنطعش جزین بازی نبود، گفت بازی کن چه دانستم فزود؟ نظیر این اقوال در کلام حلاج با صراحت بیشتر هست و آنچه از مجالس شیخ احمد و اقوال او درین باب نقل کرده‌اند نیز میراث حلاج است. آیا تقدیس فوق‌العاده‌یی که فرقهٔ یزیدیه از ابلیس دارند نیز ممکن است از تأثیر بعضی تعالیم حلاج باشد؟ البته در اینکه منصور حلاج — حسین‌بن منصور — در نزد یزیدیهٔ امروز اهمیت خاص دارد جای شک نیست و آنها قایل به‌رجعت وی در آخرالزمانند و گویند اوست که به‌دنیا باز خواهدگشت و دنیا را پاک و هموار خواهد کرد [۱٤]. عدی‌بن مسافر هم که می‌گویند مؤسس این فرقه است با امام غزالی و شاید با برادرش احمد هم ارتباط داشته است. حتی امام غزالی بنابر مشهور رساله‌یی هم درجواب وی نوشته است [۱۵] و چون وی تا نیم قرن بعد از امام غزالی هم حیات داشته است به‌احتمال قوی می‌بایست بین او با شیخ احمد هم که غالباً در بین بغداد و جبال تردد می کرده است ارتباط وجود داشته باشد. شیخ عدی‌بن مسافر (۵۵۵—٤۷۰) که در حدود زاب در بین اکراد نفوذی داشت، در بغداد با امام غزالی ارتباط یافت و بعدها هم با عبدالقادر گیلانی و ابوالنجیب سهروردی مربوط شد. نسبش به‌بنی‌امیه می‌رسید و با آنکه خود او یک صوفی سنی بود، پیروانش بعدها از سنت منحرف شدند و تمایلات اباحی و رسم تقدیس ابلیس در بین آنها همراه با تعصب و اخلاصی

که درباب یزید و بنی‌امیه نشان می‌دادند، طریقهٔ آنها را تدریجاً به‌کلی از عقاید‌عامه منحرف نمود. در واقع تأثیری که شیخ عدی در تکوین عقاید این‌فرقه داشته است ممکن هست تا حدی معرف نفوذ بعضی عقاید شیخ احمد درباب ابلیس و تعصب نسبت به‌او بوده باشد. معهذا مسأله البته مستلزم تحقیق است ــ و بررسی [۱۶]. مسألهٔ تقدیس یا تعصب در حق ابلیس در رسالهٔ سوانح شیخ احمد نیز مطرح شده است. درین رساله نظریهٔ شیخ احمد درباب عشق و ارتباط بین عشق مجازی و حقیقی هم منعکس است و ظاهراً قسمتی از حکایات راجع به‌وی که حاکی است از حساسیت شدید او نسبت به‌مظاهر جمال تحت تأثیر مندرجات این رساله به‌وجود آمده باشد. با اینهمه مسألهٔ ارتباط عشق جسمانی با عشق حق درین رساله فقط به‌اشاره بیان می‌شود. از آنکه غرض بیان عشق الهی است ــ عشق عارفان که در آن عشق و عاشق و معشوق یکی است. درین حال وقتی عاشق وجود خود را نفی می کند همه معشوق می‌بیند تا جایی که‌شاید‌اعتقاد کند که‌معشوق خوداوست.این نکته‌را‌یکجا ازقول‌معشوق به‌عاشق بیان می کند که «معشوق با عاشق‌گفت بیا، تو من‌گرد که اگر من تو گردم آنگاه معشوق‌درباید و(چون) در عاشق‌بیفزاید نیاز ودربایست زیادت‌شودو چون تو من‌گردی در معشوق افزاید همه معشوق بود عاشق نی، همه ناز بود نیاز نی، همه یافت بود دربایست نی، همه توانگری بود و درویشی نی، همه چاره بود و بیچارگی نی». با این بیان عشقی که شیخ احمد از آن سخن می‌گوید همان است که حلاج از شور و نشئهٔ آن به هیجان آمده بود ــ عشقی سترگ و روحانی. در چینن عشقی است که عاشق معشوق را از برای خود نمی‌خواهد نه فقط خود را برای او می‌خواهد بلکه مثل حلاج ــ در راه رضای او جان دادن را نیز بازی می‌داند. حتی‌ــ باز مثل حلاج ــ عاشق پاک باختهٔ واقعی را در وجود ابلیس نشان می‌دهد و این حال تحسین و تقدیس نسبت به‌ابلیس از مواردیست که مکرر بدان سبب بر شیخ تاخته‌اند [۱۷]. باری درین رسالهٔ سوانح هر چند شیخ از عشق جسمانی هم یاد می کند و به احوال لیلی و مجنون و محمود و ایاز نیز اشارت دارد درین موارد ظاهراً نظرش ایراد قیاس و تمثیل است برای تقریر و بیان عشق روحانی چنانکه اشعار عربی و فارسی خاصه رباعیات بسیار شورانگیز نیز که در جای

جای کتاب هست اگر هم حاکی از عشق جسمانی است باری ذکر آنها از باب تمثیل و روشنگری است. شباهت با اندیشهٔ نو افلاطونی یا افلاطونی درین طرز تلقی که شیخ درباب عشق دارد نیز پیداست اما زندگی خود او، حتی با قطع نظر از افسانه های مبالغه‌آمیز که راجع به‌نظر بازیهای او هست نیز حاکی است از استغراقش در عشقی افلاطونی. سوانح‌العشاق شیخ احمد در ادب صوفیه شهرت فوق‌العاده‌یی یافت‌آن را شرح کردند و عراقی و جامی حتی لمعات و لوامع خود را هم به‌همان سبک تصنیف نمودند. در بین سایر آثار او گذشته از لباب الاحیاء، که خلاصه‌یی از احیاءعلوم‌الدین برادرش امام غزالی است شیخ احمد آثار متعددی به‌فارسی و عربی دارد که از همه مهمتر رساله‌یی است به‌نام بوارق‌الالماع در باب سماع. در حقیقت در مسألهٔ سماع شیخ احمد بیشتر به چشم یک صوفی و عارف می‌نگرد تا به‌دیدهٔ یک واعظ و فقیه. از همین روست که سماع را همچون وسیله‌یی برای انجذاب به‌حق تلقی می کند. با آنکه برادرش امام ابوحامد هم در تجویز سماع و شروط آن به تفصیل در کتاب احیاء سخن‌گفته است کلام شیخ احمد درین باب لطف و تازگی خاص دارد. عنوان کامل رسالهٔ او عبارتست از بوارق‌الالماع فی‌الردعلی من یحرم‌السماع بالاجماع، و همین عنوان از طرز ورود وی در مسأله حکایت دارد. وی باآنکه فقیهانه در مسأله واردمی‌شود طرز خروج او صوفیانه است. وی نیز در این رساله تا حدی مثل برادرش‌در احیاء، از روی مبادی فقهاء سخن می‌گوید و استناد به آیات و اخبار دارد. اما سماع را برای اهل عرفان در صورت حصول‌شروط زمان و مکان و اخوان مناسب نه فقط جایز بلکه واجب می‌داند.احادیث وروایاتی در رخصت آن نقل می کند و کسانی راکه مدعی حرمت آن باشند به شدت نقد می کند چنانکه قول آنها را به‌تحریم مخالفت با سنت پیغمبر، و کفر می‌خوانند. درین باب با آنکه شیخ آلات لهو را تحریم می کند سماع را — خاصه در مسجد — تجویز می کند. حتی دف زدن و آواز خواندن را نیز درین مورد استثنا نمی کند چنانکه در جواز رقص هم که در مجلس سماع سنت صوفیان است اشکالی نمی‌یابد و حتی از طریق روایات و اخبار نشان می‌دهد که پیغمبر خود چند بار شاهد جریان رقص و سماع و دف و غناء هم بود و از آن منعی نفرمود. اما آنچه ابوحنیفه و امثال وی در منع از سماع گفته‌اند به اعتقاد شیخ

احمد فقط راجع است به‌ملاهی و فسق و فجور که البته هیچ کس منکر حرمت آنها نیست — چنانکه در قرآن کریم هم آنچه از آن به«لهوالحدیث» تعبیر رفته است مراد از آن سماع لهوست نه مطلق شعر و آواز. باری شیخ درین رساله به عقیدهٔ خود نه فقط نشان می‌دهد که سماع جایزست بلکه می‌گوید این سماع در حق مریدان مستحب است از آنکه آنها را ازکدورتهای نفسانی تصفیه می‌کند و به‌جناب حق می‌کشاند اما در مورد اولیاء که ازماسوی‌الله مجردند و در هر صورتی که هست معانی غیبی را می‌نگرند سماع خود واجب است. حتی شیخ احمد حضور امردان را نیز به‌شرط آنکه در پشت سرمردان باشند بی‌مانع می‌یابد و سماع را — مثل مولویه — وسیله‌یی قوی می‌داند در تصفیهٔ روح و تعالی به مدرکات عالی. چنانکه تواجدی را هم که درسماع می‌کنند و همچنین آن را که از عشقهای جسمانی یاد کنند نیز ناروا نمی‌یابد و خبری نقل می‌کند از پیغامبر که فرمود سوگند بدانکه نفس من در دست اوست شما به‌بهشت درنیایید جز آنکه ایمان آرید و ایمان نیارید جز آنکه یکدیگر را دوست بدارید [۱۸]. نه فقط برای دف و نی که درسماع صوفیه رایج است شیخ احمد درین رساله معانی رمزی بیان می‌کند بلکه برای خود رقص هم — مثل مولوی — تعبیری رمزی می‌آورد که هم شبیه است به‌گفتهٔ مولوی. اینگونه عقاید و مخصوصاً بعضی کلمات شطح آمیز که‌گاه در مجالس وعظ از شیخ احمد نقل می‌شد، مخالفان و نکته‌گیران را بشدت برضد وی تحریک می‌کرد. خود شیخ هم درینگونه مجالس حاضر می‌شد و البته حضور درین مجالس نیز از اسباب مزید سوءظن فقها می‌شد در حق او. نمونهٔ طعن و دق متشرعه را در حق وی باید در آثار ابن‌الجوزی خواند که او را به‌شید و زرق و بدعت‌و الحاد هم متهم می‌دارد. احمد غزالی رساله‌یی هم به‌نام التجریدفی‌کلمةالتوحید دارد و ترجمهٔ فارسی رسالةالطیر برادرش امام غزالی را نیز به‌او منسوب کرده‌اند. شیخ احمد در سنه ۵۲۰ در قزوین وفات یافت و هم در آنجا مدفون شد — اما نفحهٔ روحانی او در همدان به‌عین القضات رسید.

٦ در مکتب بغداد

تصوف جوشان و آفرینشگر اوایل عهدعباسی در دورهٔ سری‌سقطی و جنید و حلاج در بغداد به‌اوج خویش رسید و با وفات شبلی در آنجا تقریباً پایان یافت هر چند دنبالهٔ آن بود که بعدها در امام غزالی، و عبدالقادر گیلانی، و شیخ شهاب‌الدین سهروردی تأثیر کرد ولیکن با خاتمهٔ عهدجنید و شبلی جوش و طپش آن در بغداد فرو نشست. البته منبع اصلی و مستقیم این نهضت را باید در تعلیم معروف کرخی جست که غالب سلاسل صوفیه با او به‌نحوی اتصال دارند اما ناچار قبل از معروف و هم در زمان او تعداد قابل ملاحظه‌یی صوفیه و زهاد در بغداد سکونت یا تردد داشته‌اند که اقوال و احوال آنها در توسعه و تحول مکتب تصوف بغداد می‌بایست تأثیر کرده باشد. ازآنجمله بود سفیان‌ثوری (وفات ۱۶۱) ـ سفیان‌بن سعید کوفی -- که در فقه از ائمهٔ عصر خویش محسوب می‌شد و بعضی وی را در معرفت حلال و حرام داناترین خلق روزگار می‌شمردند. با اینهمه مهدی خلیفه، قضای کوفه به‌او داد و او برای آنکه گرفتار آن شغل نشود متواری گشت. قبل از آن نیز یک بار به‌امر خلیفه منصور توقیف و چندی بعد آزادگشت. این روایات نشان می‌دهد که همکاری با دستگاه خلافت را نمی‌پسندیده است. سفیان ثوری با ابوهاشم کوفی که عنوان صوفی ظاهراً اولین بار در حق او تداول یافت، معاصر و معاشر بود. با آنکه در پاره‌یی روایات شیعه از وی قدح کرده‌اند در بعضی مآخذ دیگر وی و سفیان‌بن عیینه را از اصحاب امام جعفرالصادق خوانده‌اند. از روایتی که عطار از یک سخن وی دارد، تصویری از احوال او را می‌توان پیش چشم آورد. می‌گوید «او را همسایه‌یی وفات کرده بود و (سفیان) به‌نماز او حاضر بود و مردمان او را نیکی می‌گفتند که او مردی نیک بود. گفت: اگر دانستمی که خلق از وی خشنودند

به‌جنازهٔ او هرگز حاضر نشدمی. زیرا که تا مرد منافق نباشد خلق از او خشنود نگردند» [۱]. یک تن از زهاد و صوفیهٔ دیگر این عصر که در تصوف بغداد تأثیرگذاشت عبدالله‌بن مبارک بود. وی هر چند از اهل مرو بود غالب عمرش در مکه و بغدادگذشت. می‌گویند «یکسال حج کردی، و یکسال غزو و یکسال تجارت، ومنفعت خویش براصحاب تفرقه کردی» همچنین بموجب روایات اهل مرو «یک نیمه طریق فقه (=رأی) می‌سپردند و یک نیمه طریق حدیث و این‌عبدالله مبارک با هر دو قوم در موافقت بود چنانکه او را رضی‌الفریقین می‌گفتند. به‌حکم موافقتش با هر یکی ازیشان و او در مرو دو رباط کرد: یکی به‌جهت اهل حدیث و یکی از برای‌اهل رأی. پس به‌حجاز رفت ومجاور شد[۲]. عبدالله مبارک در فقه از سفیان ثوری و مالک‌بن انس اخذ علم کرد و هم مثل سفیان در عین اشتغال به‌علم از زهاد عصر بود. در سنهٔ ۱۸۱ در هیت بین عراق و شام وفات یافت. فضیل‌بن عیاض یکتن دیگر از زهاد و صوفیهٔ عصر بود و در سال ۱۸۷ درگذشت. وی نیز از خراسان برخاست و در جوانی یکچند راهزنی می کرد و سپس توبه جست و در کوفه به‌تعلم حدیث و علم دین پرداخت. چندی از سفیان ثوری تربیت یافت، یکبار نیز به هارون‌الرشید— ظاهراً در مکه — اندرز داد، و سرانجام در مکه مجاورت‌گزید و همانجا وفات یافت. به‌هرحال تأثیری که اندرز او در خلیفه باقی‌گذاشت، در بغداد او را نزد صوفیه و زهاد محبوب کرد، و حتی امام احمد حنبل از وی به‌تکریم یاد می کرد. می‌گویند به‌عزلت علاقه داشت و خوف و قبض بروی چندان غلبه یافته بود که با مرگ اوگوئی حزن نیز از عالم رخت بربست. علاقه‌اش به انزوا چندان بود که خلیفه را به‌زحمت پذیرفت و یکبار عبدالله مبارک را که به دیدارش می‌رفت‌گفت بازگرد وگرنه من بازگردم چرا که تو می‌آیی تا مشتی سخن برمن پیمایی و من مشتی سخن برتو پیمایم. وقتی نیز به‌بشر حافی که ظاهراً در عهد جوانی اواخر دوران حیات وی را درک کردگفت چه حاصل ازین صحبت که تو همه طالب آنی تا چیزی‌گویی که مرا خوش آید و من همه پی آن تا چیزی‌گویم که ترا خوش آید. از زهاد و صوفیه بغداد درین دوره نام فتح موصلی (وفات ۲۲۰) نیز در حکایات متصوفه غالباً مذکورست. وی فتح بن سعید — در بعضی مآخذ فتح بن علی — نام داشت و از اقران بشرحافی و سری سقطی

بود. در طبقات هروی و رسالهٔ قشیریه پاره‌یی ازاحوال او — که بعضی متضمن کرامات منسوب به‌او هم هست—نقل شده است[۳] و حاکی است از دوستی و علاقهٔ او با بشرحافی و جنید. دربارهٔ بشرحافی می‌گویند اهل مرو بود و بعدها در بغداد سکونت‌گزید. عنوان حافی (=پابرهنه) هم در حق او بموجب روایات مبنی بوده است برمجاهدهٔ وی در ترک فضول، و در رعایت ادب در برخورد با بساط حق — زمین. وی ظاهراً مثل خال خویش علی‌بن خشرم اهل حدیث بود، و بعدها از آن دست کشید. از بعضی اقوالش چنین برمی‌آید که اشتغال به حدیث را از آن رو ترک کرد که نفس راطالب آن‌می‌دید، و درترک این اشتغال نوعی مخالفت با نفس می‌دیدو مجاهدهٔ واقعی. بر حسب غالب مآخذ بشر در بدایت حال اهل لهو و خمر هم بود اما از آن کار توبه کرد و بعد از آن در همهٔ عمر شوریده‌وار می‌زیست. با اینهمه مجلس هم‌داشت و بعضی از ارباب ذوق و حال برای فواید روحانی در مجلس وی حاضر می‌شدند و ظاهراً در اواخر حال مجلس‌او از روایت حدیث خالی بود. معهذا این حال مانع از آن نبود که احمدبن حنبل در حق وی همچنان اظهار اعتقاد کند و می‌گویند بعد از مرگ او نیز همواره از او به‌نیکی یاد می‌کرد. با آنکه نظایر این‌گونه مشایخ و زهاد در آن دوره در بغداد بسیار بود، کسی که تصوف را در این شهر هزار و یکشب رونق داد معروف کرخی بود که مکتب تصوف بغداد و همچنین اکثر سلاسل صوفیه منسوب بدوست.

معروف کرخی که ابو محفوظ معروف‌بن فیروزان نام داشت برحسب بعضی اقوال منسوب به کرخ باجدا در سامرا بود اما مشهور آنست که از کرخ بغداد بود والبته اقتضای‌آنکه درنسبت وی همه‌جا کرخی مطلق گفته‌اند وهمچنین اقتضای شهرت او به‌تشیع آنست که وی ازکرخ بغداد باشد. پدر و مادرش بنابر مشهور نصرانی — و به‌یک روایت از صابئین نواحی واسط — بودند و می‌گویند که او خود بردست امام‌علی‌الرضا اسلام‌آورده است وبعدها ازاصحاب امام وحتی دربان وی بوده است. صحت این روایات را به‌دشواری می‌توان تصدیق کرد چون در مآخذ قدیم مربوط به‌طبقات شیعه نام وی نیست و محققان شیعه — از جمله علامهٔ مجلسی در عین‌الحیاة خویش — در درستی این خبر شک کرده‌اند. به‌علاوه بعضی ازکسانی که وی را به‌دربانی امام رضا منسوب داشته‌اند در عین

حال مثل شیخ عطار وی را تربیت یافتهٔ داود طائی (وفات ۱۶۵) هم گفته‌اند و این از لحاظ تاریخ ممکن نیست. همچنین اینکه در کودکی بردست امام رضا اسلام آورده باشد بعید به‌نظر می‌رسد و روی‌هم رفته روایات مربوط به‌ارتباط او را با امام هشتم شیعه محققان چندان قابل اعتماد نمی‌شمرند. طرفه آنست که بعضی مآخذ، وی را ازاصحاب امام جعفرصادق(وفات ۱۴۸)شمرده‌اند و این‌ظاهراً ناشی از خلطی است که بین وی و یک معروف دیگر به نام معروف‌بن‌خربوذ مکی کرده‌اند[۴]معهذااشکالی ندارد که‌معروف کرخی با امام رضاملاقات کرده باشد چرا که‌تاریخ وفات‌آنهابا یکدیگر نزدیک است. به‌علاوه ممکن‌است معروف بعضی از اصحاب داود طائی — نه خود او — را ملاقات کرده باشد. چنانکه ابن‌سماک (وفات ۱۸۳) هم که بموجب قول ابن‌خلکان معروف از تأثیر موعظهٔ وی ترک دنیاگفته است، ظاهراً با داود طائی صحبت داشته بود. درهرحال با آنکه در مآخذ شیعه به‌ملاقات او با حضرت رضا اشارتی نیست این ملاقات از لحاظ تاریخی اشکالی ندارد. وفات معروف بنابر مشهور درسنهٔ ۲۰۰ یا ۲۰۱ بوده است و رحلت امام هم یکدو سالی بعد از وی بوده است — ۲۰۲ یا ۲۰۳ در بین تربیت یافتگان معروف نام سری سقطی از همه مشهورترست و بدینگونه است که معروف پیشرووواقعی مکتب بغداد بشمارست. معهذا، شیخ بزرگ مکتب تصوف بغداد سری سقطی نبود خواهرزادهٔ او جنید بود که توانست در بحبوحهٔ‌مجادلات فکری و کلامی بغداد برای تصوف، به‌عنوان علم توحید وعلم احوال حیثیت قابل ملاحظه‌یی تأمین کند. با پایان عهد او، و از میان رفتن حلقهٔ یارانش، این تصوف بغداد در چنان هاله‌یی از قدس فرو رفت که مشایخ بعد همواره عصر او را همچون دورهٔ طلایی تصوف تلقی می کردند. چنانکه ابوطالب مکی (۳۸۶)، جنید را آخرین مظهر برجستهٔ تصوف می‌خواند، و امام قشیری (۴۶۵) شکایت داشت که بعد از او تصوف دیگر مرده است و از آن جز رسمی باقی نمانده. در هرصورت، کسی که در دوران عظمت خلافت، تصوف را در جامعهٔ اسلامی حیات جاوید بخشید و در عین حال موجب وقفه و رکود طولانی آن را نیز، فراهم آورد همین جنید بود که از آن یکنوع علم درست کرد و کوشید درکنار علم کلام، و علم شریعت برای تصوف نیز جایی بازکند و همین نکته بعدها تصوف را از جوشندگی و فیضانی که به‌عنوان «حال» داشت

بیرون آورد و آن را در ردیف سایر علوم «قال» قرار داد و به‌انحطاط آن منتهی‌شد.

ابوالقاسم جنیدبن محمدبن جنید خزاز قواریری هرچند در بغدادنشوونما یافت اصلش از نهاوند بود [٥] در جوانی از ابوثور (م ۲٤٠) فقه و حدیث فرار گرفت و خود ظاهراً در حدود ۲۲٠ هجری بدنیا آمده بود. بعدها به‌مجلس ابوعبدالله حارث‌ابن‌اسد محاسبی از زهاد و مشایخ عصر رفت‌وظاهراً با وی صحبتی بالنسبه طولانی داشت. با آنکه کمتر کتابی از صوفیه هست که ذکری ازین محاسبی در آن نباشد از احوال وی اطلاع زیادی در دست نیست. به‌علاوه در حالیکه صوفیه او را از قدماء مشایخ خویش می‌شمارند حنابله به زندقه‌اش منسوب کرده‌اند. از مجموع روایات و اسناد راجع به‌وی اینقدر برمی‌آید که‌حارث در حدود سنهٔ ۱٦٥ در بصره بدنیا آمده است بنابرمشهور پدرش مذهب قدری داشت و حارث به‌استناد حدیثی که در آن پیغمبر «قدریه» را «مجوس» است خوانده بود حاضر نشد به‌مرده‌ریگ او دست بزند. در فقه، شاگرد امام شافعی بود و در بغداد یک چند به‌تعلیم فقه و روایت حدیث اشتغال جست. اما چون بعضی سخنانش بوی مقالات متکلمان می‌داد امام احمدبن حنبل وی را بدان سبب متهم داشت و او ناچار شد بغداد را ترک‌گوید و درکوفه سکونت جوید. در واقع هرچند بعدها به‌بغداد بازگشت اما دیگر نتوانست در مجالس عام ظاهر شود و همچنان در خانهٔ خویش به عزلت بود تا مرد. وفاتش در ۲٤۳ هجری بود و می‌گویند فقط چهار نفر برجنازهٔ او حاضر آمدند. حتی بعداز مرگ نیز حنابله آثارش را به‌شدت نقدکردند، و مدتها طول‌کشید تا کلام او در آثار اشاعره جایی برای تأثیر و نفوذ بیابد. از آثار او لااقل هفده رساله باقی است که از بعضی از آنها مثل کتاب التوهم، کتاب بدءمن اناب‌الی‌الله، کتاب الصبروالرضا ، و کتاب الرعایه، نیز بیش و کم طبعهای انتقادی انتشار یافته است. شاهکار عمدهٔ او کتاب الرعایه — یا الرعایه‌لحقوق‌اللهوقیام‌بها — است که مخصوصاً درافکار غزالی و سایر صوفیه تأثیر قوی داشته است. این کتاب به‌شکل اندرزهایی است که در جواب به‌مسایل شاگردی موهوم بیان شده است و هدف آن عبارتست از نشاندادن طریقهٔ درست یک زندگی دینی و آمیخته به‌زهد. مؤلف درین رساله مخصوصاً می‌کوشد نشان دهد که نفس مایهٔ غرورست‌و محاسبهٔ نفس برای اجتناب ازکید آن ضرورت دارد. برای غلبه برمکاید نفس و شرور آن هم که ریا

و عجب و حسد از آنجمله است اخلاص و تواضع و ایثار دواست و اینهمه،وقتی حاصل و مؤثر تواند شد که انسان مراقب احوال نفس باشد و به‌حساب احوال و افعال خویش برسد. حتی نام محاسبی، چنانکه بعضی از مآخذ تصریح کرده‌اند ظاهراً ناشی ازهمین توجه و تأکیدی باشد که وی در امر محاسبهٔ نفس داشت. تأثیر صحبت وی در جنید قابل ملاحظه بود و با اینهمه، ظاهراً برای اجتناب از طعنی که حنابله برمحاسبی وارد می کردند، مراودهٔ جنید با وی باید تا حدی مخفیانه‌بوده‌باشد.معهذا جنیددرهمان‌هنگام که به‌مجلس حارث محاسبی می‌رفت از تربیت و ارشادخال خویش‌سری سقطی نیزبهره‌مند بود. سری در عین حال وی را به‌اخذ حدیث وفقه نیز تشویق کرد و حتی از اینکه به‌مجلس محاسبی برود وی را باز نمی‌داشت. خود وی نقل می کند که یکبار وقتی از نزد سری بیرون آمدم پرسید به‌کدام مجلس می‌روی؟ گفتم به‌مجلس حارث محاسبی. گفت برو و از وی علم و طریق بیاموز اما ازشیوهٔ استدلال وی واز علاقه‌یی که به‌رد و جدل معتزله دارد برحذر باش. وقتی از نزد وی بیرون‌آمدم می‌شنیدم که می گفت خداوند ترا محدثی صوفی کند نه صوفی محدث[٦]. به‌نظر می‌آید که سری‌سقطی می‌پنداشت معرفت صوفی می‌بایست به‌وسیلهٔ شریعت تأیید شود و اگر آنچه ازروی کشف برای صوفی‌حاصل‌می‌آید مبتنی‌برتجویز وتأیید شریعت‌نباشد بیفایده است. سری سقطی که مربی و خال جنید بود، و مکتب تصوف بغداد در واقع به‌وسیلهٔ اوتأسیس شد درتصوف شیوهٔ اعتدال‌را رعایت می کرد و در تبعیت از سنت و شریعت اصراری تمام داشت. برحسب روایت سلمی، وی اولین کس بود از صوفیه که در بغداد به‌زبان توحید و حقایق سخن‌گفت[٧]. در معامله هم رفتارش معتدل و توأم بود با زهد و پرهیز. جنید از وی نقل می کند که‌گفت‌من یک راه کوتاه میانه می‌شناسم که به‌بهشت می‌رود. گفتم کدام است؟ گفت از هیچ کس چیزی سؤال نکنی، از هیچ کس چیزی نگیری و با تو چیزی نباشد که از آن به‌کسی دهی. این نکته نشان می‌دهد که سری هنوز نه از آنگونه صوفیان بوده است که بهشت را در مقابل لقاء حق ناچیز می‌شمرند و ازین لحاظ مشربی شبیه به‌مشرب زهاد داشته است. همچنین جنید از قول وی نقل می کند که‌گفته است، اگر یک پاره از ورد روزانه‌ام فوت شود هرگز آن را نمی‌توانم قضا کنم[٨]. این‌گفته در واقع حاکی از توجه و تأکید وی به‌مسألهٔ وردست

و این امر مثل خرقه بعدها اساس طریقهٔ تمام سلاسل صوفیه شد که طریقت خود را از طریق جنید و سری‌سقطی به‌معروف کرخی می‌رسانیدند و تلقی ورد را موقوف به‌تلقین مشایخ می‌شمردند و البته بین این ورد که عبارت از عبادات روزانه بود با ذکر — که تنها شامل تسبیحات و ادعیه میشد — تفاوت هست. بسیاری‌ازسخنان‌منسوب‌به‌سری که در طبقات سلمی نقل‌شده‌است ازمقولهٔ اخلاق وتجربهٔ عملی است و این نکته تاحدی به‌سبب ارتباط اوست با اهل بازار. خود وی «سقطی» بود یعنی ادویه و آنچه اهل بازار «سقط» می‌گویند معامله کرد. خواهرزاده‌اش جنید که به‌دست وی تربیت می‌شد «خزاز» بود — فروشندهٔ‌ابریشم خام، و پدرش قواریری بود — شیشه‌گر وشیشه فروش. بدینگونه جنید درمحیط بازارو درمیان اهل کسب و حرفه نشوونما یافت و این محیط وسابقه در تعلیم او و فکر او نیز انعکاس یافت. علاقه و تأکیدی هم که در حفظ آداب و سنن شریعت داشت تاحدی با همین محیط معتدل و محافظه کار مربوط بود. سبکی از وی نقل می کند که می‌گفت هرکس قرآن را از برنکند و سنت را فرانگیرد شایستهٔ رهبری کردن نیست[۹]. تعلیم خود او در واقع به‌همین سبب بامذاق اهل شریعت سازش تمام داشت و عبث نیست که بعدها نیز غالب مخالفان صوفیه درحق او با لحن قبول و احترام سخن می‌گفته‌اند.

باری در بین مشایخ وقت، جنید مخصوصاً این مزیت را داشت که علم را با حال جمع می کرد چنانکه اگرکسی علم او را می‌دید آن را برحال وی ترجیح می‌داد و اگرحالش را می‌دید آن را برعلمش‌رجحان می‌نهاد[۱۰]. حال وی البته تجربهٔ عرفانی بود، لیکن عاری از شطح و طامات اما علم وی فقه بود — مخصوصاً موافق مذهب ابوثور. نسبت به‌متکلمان و مناظرات آنها جنید همان سوءظن و بیرغبتی را نشان می‌داد که فقهاء ومتشرعه در همه جا نسبت به‌آن اظهار می کردند. می‌گویند روزی برعده‌یی از آنهاگذشت و آنها صدای خویش را بلند کرده بودند و بحث می کردند. پرسید اینها چه کسانند؟گفته شد که اینها می‌خواهند ثابت کنند خداوند صفات مخلوق ندارد و از نقص منزه است.گفت نفی ورد خطایی که خود وجود واقعی هم ندارد خطایی دیگرست[۱۱]. این طرز تلقی مخصوصاً معرف تأثیر تربیت سری‌سقطی بود که مربی و مرشد وی محسوب می‌شد. با آنکه مربی وی همین سری سقطی

بود و بسیاری از سخنان سری نیز از طریق وی نقل شده است، از خود وی نقل می‌کنند که گفته است در تصوف استاد واقعی وی محمدالقصاب بود — متوفی در ۲۷۰ هجری. البته از مجالست حارث محاسبی نیز می‌بایست غیر از علم، فواید مربوط به‌تصوف و معاملات نیز اخذ کرده باشد و در واقع پاره‌یی از مسایل هم که وی برمحاسبی عرضه می‌کرد و بعدها موضوع رسالات وتصنیفات محاسبی شد به‌اینگونه مباحث مربوط بود. به‌علاوه جنید یک چند نیز از صحبت ابن‌الکرنبی بهره یافت و بعدها پاره‌یی سخنان از وی نقل می‌کرد. این ابن‌الکرنبی که ابوجعفر کنیه داشت در بغداد مخصوصاً به‌سبب خرقهٔ مرقعهٔ خویش مشهور بود که در آن رقعهٔ بسیار بررقعه دوخته بود چنانکه تنها آستین آن سیزده رطل وزن داشت و در باب آن مرقعه حکایات بسیار نیز نقل می‌شد[۱۲]. البته درشرح شطحیات بایزید نیز جنید ظاهراً رساله‌یی نوشت که اولین تصنیف صوفیه درین باب بود معهذا جنید بایزید را ندید و با او نیز مکاتبه‌یی نداشت آشنایی او با پیربسطام و سخنان او ظاهراً از طریق یحیی‌بن معاذ رازی بود — متوفی در ۲۵۸ هجری. یحیی‌بن معاذ که در اوایل ورود به‌بغداد نسبت به‌جنید جوان ظاهراً علاقهٔ چندانی نشان نداده بود بعدها با او رابطهٔ دوستی یافت و بین آنها مکاتبات واقع گشت. از سایر صوفیهٔ عصر که جنید آنها را درضمن مسافرتهاشان به‌بغداد ملاقات کرد ابوحفص حداد نشابوری و یوسف‌بن‌حسین رازی را باید نام برد. با یوسف‌بن‌حسین هم مثل یحیی‌بن‌معاذ رازی جنید بعدها باب مکاتبه گشود و نوشت و خواند داشت.

خود جنید برخلاف اکثر صوفیهٔ عصر چندان اهل مسافرت و سیاحت نبود و جز سفری که در ایام جوانی خویش به‌مکه کرد، تقریباً دیگر از بغداد بیرون نرفت. زندگی وی به‌سادگی می‌گذشت و اوقاتش مستغرق در عزلت، عبادت، و تعلیم بود. قشیری از وی نقل می‌کند که گفت ما تصوف را نه ازقیل و قال یافته‌ایم ازجوع وترک دنیا یافته‌ایم و ازقطع مألوفات و مستحسنات[۱۳]. در واقع زندگی بازار او را از قیل‌وقال اهل علم و از شطح و طامات صوفیه هردو برکنارمی‌داشت. معهذا در بازار چندان باخلق ارتباطی نداشت. می‌گویند[۱۴] روزها به‌بازار می‌رفت دکان خویش را می‌گشود، یک چند به‌داد و ستد می‌نشست، آنگاه پرده را می‌کشید چهارصد رکعت (!) نماز به‌جا می‌آورد و

به‌خانه باز می‌گشت. روایت دیگر هست که ورد روزانهٔ او عبارت بود از سیصد رکعت نماز و سی‌هزار بار تسبیحه. درین ارقام اگرهم مبالغه‌یی که در این‌گونه روایات رسم است وجود دارد این قدر هست که جنید در به‌جا آوردن آنچه «ورد» خویش می‌خوانده است مراقبت تمام داشته است و تا هنگام مرگ می‌گویند از آن غافل نشد.

تعلیم جنید و مکتب او بیشتر مبتنی بود بر توحید و معرفت و ظاهراً اصحاب او را به‌همین سبب ارباب توحید می‌خواندند. معهذا تعمق در توحید نزد اصحاب وی گه‌گاه به‌جاهای باریک می‌کشید — نزدیک به‌مقالات اهل حلول و اتحاد. قول او را درباب توحید که امام قشیری از وی نقل می‌کند[۱۰] و به‌موجب آن توحید در نزد وی عبارتست از افراد قدم از حدث، بعضی محققان با آنچه از تعلیم «یوگا» حاصل می‌شود مربوط دانسته‌اند. همچنین در تعلیم او راجع به‌فنا چاشنیی از تفکر هندوان هست که برخلاف دعویهای ناسنجیده[۱۶]، لامحاله در نزد خود او جز نوعی توارد نیست و بدون شک، وی اینگونه اقوال را نه از تعلیم هندوان بلکه از تأمل در قرآن و سنت به‌دست آورده است و ارتباط آن با عرفان هندی از مقولهٔ مشابهت بین تمام انواع تعالیم عرفانی است، نه‌بیش از آن. درهرصورت قول‌وی درباب توحید و فنا البته مأخوذ از قرآن و سنت بود اما طرز بیان او و اصحابش گه‌گاه چنان دور از طرز تفکر عامه به‌نظر می‌آمد که ممکن بود مورد سؤ تعبیر یا سؤتفاهم نیز واقع شود. ازین رو بود، که جنید و یارانش در بیان این اقوال غالباً احتیاط بسیار هم به‌خرج می‌دادند و از اظهار اسرار به‌نااهلان سخت اجتناب می‌نمودند. چنانکه گه‌گاه آنچه نیز به‌بیان‌می‌آوردند مشحون بود به‌الفاظ و عبارات مبهم و تأویل پذیر: به‌قول خودشان اشارات. می‌گویند[۱۷] جنید تعداد کسانی از اصحاب را که با آنها از اسرار توحید سخن می‌گفت محدود کرده بود به‌بیست نفر. در نوشت و خواند با اشخاص نیز غالباً نگران بود که سخن او سؤ تعبیر نشود و به‌دست نااهل نیفتد. یک نامه‌اش که در کتاب اللمع ابونصر سراج نقل شده است این دلنگرانی او را نشان می‌دهد. البته، ماجرای غلام خلیل، و تعقیب صوفیه به عنوان الحاد، همچنین داستان حلاج و ابن‌عطا آدمی که به‌هرحال با حلقهٔ یاران وی مربوط می‌شدند نیز نشان داد که این «شیخ الطایفهٔ» صوفیان،

در واقع بی‌جهت هم احتیاط فوق‌العاده نمی‌کرد.

در حقیقت غیر از صوفیان بغداد و اشخاصی چون ابوسعید خراز، شبلی، و ابوالحسین نوری، کسانی از متصوفهٔ بلاد دیگر نیز که به‌قصد حج یا سیاحت از بغداد عبور می‌کردند غالباً باحلقهٔ یاران جنید رابطه می‌یافتند. بدینگونه، خانهٔ جنید در بغداد محل توجه و تردد صوفیه گشت و شیخ که خود نیز از مکنت بی‌بهره نبود در نگهداشت و تربیت شاگردان و دوستان خویش معامله‌یی جوانمردانه می‌کرد. با اینهمه، از غوغا و تظاهر به‌شدت‌گریزان بود و به همین سبب نه مجلس عام داشت نه با فرقه‌های ناراضی مثل قرامطه و شیعه ارتباط می‌یافت. ازین رو بود که ماجراجوئیهای حلاج را خوش نداشت و وقتی هم قضیهٔ تعقیب صوفیه پیش آمد مدعی شد که او خود چیزی نیست جز یک فقیه. تعلیم او در تصوف نیز حقا فقیهانه بود و مبنی برحفظ و رعایت شریعت. آنچه این تعلیم را مخصوصاً از طرز تفکر حلاج و شبلی ممتاز می‌کند اصرار اوست در مسألهٔ صحو. در حقیقت همین اصرار در مسألهٔ صحوست که این تعلیم را با میثاق الست مربوط می‌کند چرا که رعایت میثاق نیز لازمه‌اش صحوست و اجتناب از سکر. مسألهٔ میثاق در واقع اساس تعلیم جنید و مبنای اصلی قول او درباب عشق و توحید و فنا محسوب می‌شد. قول «بلی» که در قرآن (۱۷۱/۷) در بیان میثاق بدان اشارت می‌رود در نزد جنید مبنای عشقی است که انسان را به‌حق مربوط می‌کند. ازینجاست که عشق در تعلیم وی از عبودیت جدا نیست و به‌افراط‌گرائیهای رعونت آمیز حلاج هم منتهی نمی‌شود. در نزد جنید آنگونه که قشیری از سخنی که وی در اوان جوانی خویش در حلقهٔ جمعی از مشایخ در مکه‌گفت نقل می‌کند [۱۸]، عاشق بیش از هر چیز یک «عبد» است که تکلیف عبادت خویش را به‌جا می‌آورد و حق را در قلب خویش مشاهده می‌کند. مبنای این تعلیم وی نیز البته قرآن است که اصل شریعت است و جنید فنای واقعی را هم عبارت می‌داند از تسلیم به‌حکم شریعت و فناء در امر حق. حتی در نهایات فنا هم در نزد وی عارف سالک حد وجود خود را گم نمی‌کند و بدینگونه تجربهٔ وی — و همچنین بایزید — را نمی‌توان از مقولهٔ پندار اتصال بین آتمن (=نفس و روح) و برهمن (روح عالم و وجود مطلق) که در تعلیم هندوان است شمرد. برخلاف دعاوی تند و بی‌پروای حلاج، وی

مخصوصاً خاطرنشان می‌کرد که در عالم توحید مرحلهٔ فنا که در طی آن عارف در نشئهٔ سکر روحانی خویش ارادهٔ خود را در ارادهٔ حق مستهلک می‌یابد، به هیچوجه عالی‌ترین مراحل سلوک نیست مرحلهٔ نهایی درین ماجرا بازگشت از سکر و فناست — صحو. در نزد وی عارف با رجوع به‌خویش از حق دور نمی‌ماند. اما چون وظیفهٔ ارشاد و دستگیری دارد البته نمی‌تواند در سکر و فنا بماند و می‌باید از غیبت به‌حضور و از بیخودی به‌شعور بازگردد. همین نکته است که نزد جنید عارف را در عین «غیبت» از «حضور» بهره‌مند می‌دارد و باز در «حضور» ذوق «غیبت» را به‌وی می‌چشاند و در عین حال مانع از آن می‌شود که سکر و شطح وی به‌ظاهر شریعت لطمه‌یی وارد کند. این نظریه را جنید در طی رسالات و مکاتبات خویش به‌عبارات‌گونه‌گون بیان کرده است و درواقع با این بیان‌گستاخترین بلند پروازیهای اهل سکر و فنا را با آرامترین قدمهای محتاطانهٔ اهل زهد و شریعت به‌هم می‌آمیزد. یک نشان دیگر این مایه «صحو»،سبک بیان او در طی همین رسالات و مکاتباتست که غالباً با نوعی ایهام و اجمال آمیخته به احتیاط همره‌است. با اینهمه برای کسانی که با دقایق تعلیم صوفیه آشنایی دارند و «نامحرم» به‌شمار نمی‌آیند در بیان او هم روشنی کافی هست وهم لطف ایجاز.

آثار جنید البته بسیار نیست و از مجموع آثاری که ابونصر سراج و ابو الحسن هجویری و ابن‌الندیم و حافظ ابی‌نعیم و دیگران به‌وی نسبت داده‌اند آنچه باقی است از چند رسالهٔ مختصر تجاوز نمی‌کند — رسایل جنید. رساله‌یی هم که در شرح شطحیات بایزید داشته است به‌وسیلهٔ سراج مورد استفاده شده است وگویا چندان تفصیلی هم نداشته است. به‌علاوه چند مکتوب و پاره‌یی اشعار نیز به‌وی منسوب هست که در حلیة‌الاولیاء ابی‌نعیم و کتاب اللمع سراج و سایر کتب صوفیه نقل شده است [۱۹]. قبرش در شونیزیهٔ بغداد هنوز زیارتگاه صوفیه است و وفاتش در ۲۹۷ روی داده است [۲۰].

در بین یاران سابق جنید غیراز شبلی و حلاج که مقالات تند آنها غالباً با ذوق و سلیقهٔ کسانی چون ابوالحسین نوری و ابوسعید خراز و ابن‌عطاء آدمی توافق بیشتری داشت و سرنوشت آنها هم مثل ماجرای همین نوری و خراز مایهٔ عبرت واحتیاط صوفیهٔ بغداد شدبایدنام ابومحمد جریری و رویم‌بن‌احمد را به‌عنوان

ادامه دهندهٔ تعلیم و مکتب جنید یاد کرد [۲۱]. جریری و رویم نیز مثل جنید از فقهاء و علماء محسوب می‌شدند و تصوف در تعلیم آنها پا به‌پای زهد متشرعه پیش می‌رفت اما ابوسعید خراز و ابوالحسین نوری که بعضی اقوال آنها متشرعه و فقهای بغداد را برضد یاران جنید برانگیخت و در ماجرای غلام‌خلیل یک چند برای صوفیه بغداد مایهٔ دردسرگشت در واقع خود از اقران جنید و از تربیت یافتگان مرشد و مربی او سری سقطی محسوب می‌شدند.

جریری کنیه‌اش ابو محمد بود ونامش بنابرمشهور احمدبن محمدبن الحسین، ولیکن در بعضی مآخذ آن را حسین‌بن محمد و عبدالله‌بن یحیی نیز ضبط کرده‌اند. [۲۲] وی که یک چند نیز مثل حلاج با سهل‌بن عبدالله تستری صحبت داشته بود، از یاران جنید بود. در هنگام مرگ جنید به‌بالین او حضور داشت و اگر بتوان قول شیخ عطار را قبول کرد جنید او را ولی‌عهد خویش خوانده بود. در هرحال وی، چنانکه عطار خاطرنشان می کند در فقه مفتی و امام بود و در علم اصول هم به‌غایت رسیده بود و ظاهراً به‌سبب همین تبحر علمی و ارتباط دایم‌با جنید هم بود که یاران جنید بعد از مرگ استاد و مرشد خویش‌گرد وی جمع شدند. وی چندین سال بعد از جنید زیست و در حدود سال ۳۱۱ وفات یافت. حوزهٔ یاران جنید در دورهٔ ارشاد و تعلیم او ظاهراً همچنان مثل دوران جنید به‌ظاهر شریعت علاقهٔ خاص نشان می‌داد. مؤلف **کشف‌المحجوب** نام او را در ردیف حارث محاسبی، جنید، و ابن‌خفیف در زمرهٔ آندسته از مشایخ یاد می کند که «حضور» را بر «غیبت» مقدم می‌دانند و «غیبت» بی«حضور» را نوعی جنون می‌شمارند. امام قشیری هم از وی نقل می کند که‌گفت کار ما بردو چیز بنا کرده‌اند مراقبت خدایتعالی و نگاهداشت ظاهر علم. این هر دو نکته [۲۳] نشان می‌دهد که تعلیم او چیزی جز ادامهٔ طریقهٔ استادش جنید و جز حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از طریقهٔ اهل سکر نیست. در تعبیر از همین تعلیم بود که او مخصوصاً به‌رعایت شریعت و حفظ آداب اهمیت خاص می‌داد. حتی تصوف را چنانکه ابونصر سراج از وی نقل می کند عبارت می‌دید از «نیکوخویی‌گزیدن، وبیرون آمدن از هر چه خوی بد باشد» [۲٤]. وخود او در رعایت آداب به‌قدری پایبندی و اصرار داشت که یکبار در احوال خویش‌گفته بود: «نزدیک بیست سالست تا اندر خلوت پای دراز نکرده‌ام زیرا که آن اولیتر

که با خدای ادب نگاهدارم» [۲۵].

اما رویم‌بن احمد که کنیتش را ابومحمد، ابوبکر، ابوالحسین، و ابوالشیبان ضبط کرده‌اند هم در عهدحیات جنید به‌امر قضا پرداخت و همین نکته او را در نزدِ بعضی از صوفیه به‌دنیاداری متهم داشت. با آنکه جنید هم گه‌گاه یاران را از معاشرت وی برحذر می‌داشت در حق او ظاهراً هیچ طعن و انکاری نداشت و حتی یکبار به‌مناسبت صحبت از شغل و اشتغال اوگفته بود که «مافارغ مشغولیم و اومشغول فارغ» [۲۶]. بعضی دوستدارانش هم معتقدبودند که مقصودرویم از قبول شغل، آن بود که تا خود را ستری سازد و بدان محجوب شود. رویم از علم تفسیر نصیبی وافر داشت، و در مذهب داود ظاهری هم چنانکه عطار می‌گوید فقیه‌الفقها بود. ظاهراً بسبب همین مذهب ظاهری بود که خواجه‌عبدالله انصاری احوال او را با مشرب حنبلی خویش سوافقتر از احوال جنید می‌یافت و او را برجنید برتری می‌نهاد. درهرحال مشرب او در صحو حتی از طریقهٔ جنید هم محدودتر بود و البته انتساب به‌مذهب ظاهر یه نیز تا حدی از اسباب عمدهٔ گرایش او بود به‌طریقهٔ اهل صحو. بعدها ابن خفیف وی را در ردیف حارث محاسبی و جنید از جملهٔ آن‌گونه پیران می‌شمرد که متابعت و اقتدا را می‌شایند. هجویری هم کتابی‌به‌نام غلط‌الواجدین به‌وی منسوب‌می‌دارد. وفاتش در ۳۰۳ روی داد.

دو تن دیگر از یاران جنید که اینجا اشارت به‌احوال آنها ضرورت دارد عبارتند از ابوسعید خراز و ابوالحسین نوری. ابوسعید خراز را لسان تصوف خوانده‌اند و مؤلف‌کشف‌المحجوب طریقهٔ خاصی از طرق صوفیه را به او منسوب می‌دارد. دربارهٔ احوال وی اطلاعات زیادی دردست نیست‌حتی‌در تاریخ وفاتش هم اختلاف است و ظاهراً تاریخ ۲۸۶ که مأخوذ از روایت یکتن از شاگردان اوست درست‌تر باشد. از خواجه‌عبدالله انصاری نقل است که وی خود را از شاگردان جنید فرا می‌نمود «اما بارخدای جنید بود»، و هر چند از یاران جنید به شمار بود مه از وی بود و پیش از وی نیز از دنیا برفت [۲۷]. درهرحال پیداست که نسبت به‌جنید اظهار ارادت می کرده است، و نمی‌خواسته است در مقابل او دم از ارشاد و تعلیم بزند. معهذا سلمی خاطرنشان می کند که در علوم فناء و بقا اولین کس که سخن‌گفت ابوسعید خراز بود [۲۸]. مؤلف

کشف‌المحجوب هم که مثل سلمی به‌اهمیت تعلیم او درباب فنا و بقا اشارت دارد پاره‌یی اقوال او را در این باب نقل می‌کند. در کتاب اللمع و همچنین در کتاب التعرف هم اقوالی از او نقل شده است که رأی او را درین باب تا حدی نشان می‌دهد. ازین اقوال برمی‌آید که در نظر وی فنا عبارت بود از آنکه قلب سالک چنان مشتغل به‌حق باشد که خویشتن را به کلی از یاد ببرد و در دل او نماند جز حق، بدینگونه فنا آنست که در سالک همهٔ مرادات از بین برود و بقاء آنکه همهٔ مرادات وی منحصر شود به‌خواست و مراد حق [۲۹]

ابوسعید خراز بغدادی بود و با بشرحافی و سری سقطی آشنایی داشت و ظاهراً از صحبت جنید هم بهره یافت. اما بعدها به‌مصر رفت وگویند در مصر وفات یافت. بعضی اقوال هم بدو منسوبست که شباهت به‌سخنان حلاج دارد و به‌سبب همین اقوال نیز مورد تعقیب و سوءظن فقهاء و متکلمین بغداد شده است. در حالیکه کتاب الصدق او، مجموعه‌یی است از احادیث با پاره‌یی ملاحظات صوفیانه در مسایل مربوط به‌صدق و اخلاص، اثر دیگر او موسوم به کتاب السر که ظاهراً از بین رفته است چنان بشدت مورد طعن و انکار علماء بغداد واقع شد که مؤلف به‌خاطر آن مجبور شد از بغداد جلای وطن کند و یک چند به‌بخارا برود. از جملهٔ اقوال او، دربارهٔ مسألهٔ بقا و فنا تعلیم اوست درباب‌عین‌الجمع — فی‌عین‌الجمع‌مع‌الحق‌ابداً — که آنچه نقشبندیه بعدها خلوت در انجمن خواندند تعبیری از اخس مراتب آن به‌شمار می‌آمد. ابوسعید خراز بموجب پاره‌یی روایات در مصر با ذوالنون (وفات ۲٤٦) نیز ملاقات و مصاحبت داشته است اگر این ملاقات درست باشد می‌بایست قبل از عهد صحبت جنید باشد و ظاهراً سالها قبل از آنکه وی از بغداد به‌مصر برود تا در آنجا آخرین سالهای عمر خویش را به‌سرآرد. در طریقهٔ خاصی که به‌او منسوبست آنچه در واقع اهمیت خاص دارد عبارتست از استقلال رأی او در مسایل تصوف. پیداست که او در عین حرمت و علاقه‌یی که نسبت به‌سری سقطی و جنید نشان می‌داده است، به‌هیچوجه مقید به‌متابعت از تمام اقوال و اشارات آنها باقی نمی‌مانده است [۳۰].

صوفی معروف دیگر این دوره، ابوالحسین نوری است که هم از شاگردان سری‌سقطی بود و از یاران جنید وگویند اصلش از خراسان بود اما در بغداد

نشو و نما یافت [۳۱]. نسبت و نام وی به موجب روایت شرح تعرف، احمدبن محمدبن عبدالله است با کنیهٔ ابوالحسین اما سمعانی آن را ابوالحسن محمدبن محمد یاد می کند [۳۲] . چنانکه در طبقات‌الصوفیه هروی هر دو نام ذکر شده است. وجه نسبت وی به‌نوری نیز روشن نیست و قول سمعانی که می‌گوید او را به‌سبب حسن صورت و نور رویی که داشت بدین نام خوانده‌اند بعید می‌نماید و محتمل است نور، نام محلی باشد که اصل وی از آنجاست — فی‌المثل نور بخارا. معهذا دربارهٔ اصل وی در طبقات‌الصوفیهٔ سلمی تصریح شده است که از بغ شور بود — بین مرو و هرات که به‌قول یاقوت در صحرایی خشک واقع بود و درختی نداشت. می‌گویند نوری را به‌سبب انتساب به‌این شهرگه‌گاه ابن‌البغوی نیز می‌خواندند. وی با آنکه نسبت به‌جنید ارتباطی مریدانه داشت از اقران جنید بود و در واقع مثل او در طریقت به‌سری سقطی انتساب داشت. در تاریخ وفاتش نیز قول مشهور سنهٔ ۲۹۵ هجریست که سلمی و هروی آورده‌اند اما یافعی تاریخ ۲۸۶ را ذکر می کند که ظاهراً اعتبار قول نخست را ندارد. از نکات جالب که در احوال وی نقل کرده‌اند آنست که می‌گویند همیشه تسبیح در دست داشت و این کار در زمان وی هنوز در بین صوفیه رسم نبود ازین روگه‌گاه ازوی درباب‌فایدهٔ‌تسبیح سؤال می کردند. یک‌بار کسی از وی پرسید که آیا یاد حق را بدان جلب خواهی کرد؟ گفت نی، می‌خواهم غفلت را بدان جلب کنم. با وجود معاملهٔ مریدانه‌یی که با جنید داشت گه‌گاه نسبت به‌اوگستاخ نیز می‌شد و این ناشی بود از آنکه خویشتن را از اقران وی می‌دانست — نه از اتباع. در واقع برخلاف جنید که حلقهٔ درس و بحث داشت وی نسبت به‌علم و درس نوعی کراهت و مقاومت نشان می‌داد. می‌گویند وقتی کسی از جنید درباب صبر و توکل سؤالی کرد جنید خواست تا جواب دهد نوری گفت مگوی. نه آیا در وقت محنت صوفیان تو خویشتن را کنار کشیدی ودست در دانشمندی زدی؟ همین طرزفکر وی در جوابی هم که راجع به ارزش عقل داد پیداست. گویند کسی از وی پرسید خدای را به‌چه شناختی؟ گفت به‌خدای. گفتند پس عقل چیست؟ گفت عاجزیست راه ننماید مگر به‌عاجزی. نوری طبع و بیان شاعرانه داشت و آنچه از سخنان او در تذکرةالاولیاء عطار هست حجت این دعوی تواند بود. آنگونه نیز که از کتاب التعرف برمی‌آید

نوری در تصوف آثاری داشته است — به‌لسان اشارت. یک نمونه ازین لسان اشارت او شاید اقوالی باشد که سلمی در حقایق‌التفسیر خویش از کلام نوری نقل می کند — در تفسیر بعضی آیات. نمونهٔ دیگر که بیشتر معرف طرز فکر شاعرانه و بیان اشارت‌آمیز اوست عبارتست از پاره‌یی سخنانش در یک رسالهٔ مختصر منسوب به‌او — موسوم به رسالة‌مقامات‌القلوب. این رساله با مقدمه و تعلیقات، در ضمن مجموعهٔ انتشارات دانشگاه سن‌ژوزف بیروت به‌اهتمام اب‌بولس‌نویا نشر شده است [۳۳] و با آنکه نسخه‌یی منقح نیست و انتساب آن نیز خالی از اشکال به‌نظر نمی‌رسد، بیشک پاره‌یی اقوال نوری را ارائه می کند و عقاید او را درباب قلب و عوالم مربوط به‌آن تا حدی بیان می‌دارد. آنچه در صحت انتساب تمام رساله به‌ابوالحسین نوری تا حدی موجب اشکال می‌شود آنست که یک فقره از عبارات آن در کتاب سلمی منسوب به‌ابوعثمان الحیری شده است. به‌علاوه ذکر یک کلام منسوب به‌شاه بن شجاع کرمانی در موضع دیگر آن عجیب می‌نماید و تا حدی خلاف معمول. گذشته از اینها، انتساب کتاب به‌نوری به‌عنوان یک تألیف مستقل در مآخذ قدیم نیست معهذا کتاب، از جهت اشتمال بربعضی تعالیم او درهرحال جالب است. ابن‌الجوزی در تلبیس‌ابلیس و ابن‌تیمیه در رسالهٔ الردعلی‌الحریریه [۳٤] بعضی اقوال را به نوری منسوب داشته‌اند که تا حدی حاکی است از اعتقاد به‌حلول. از جمله ابن‌تیمیه نقل می کند که نوری معتقد بود خداوند ذات خویش را لطیف کرد و آن را حق نامید کثیف کرد و آن را خلق خواند. ابن‌الجوزی هم روایت می کند که نوری وقتی بانگ مؤذن شنید وی‌را ناسزا گفت و چون بانگ سگ شنید لبیک برزبان راند یارانش تعجب کردند گفت آن مؤذن غافل بود و نام حق‌را به‌سبب آن اجرت که داده بودندش برزبان می‌آورد اما این سگ بی‌هیچ ریایی از حق یادمی کرد. نه آیا در قرآن هست: وان‌من‌شیءالا یسبح بحمده؟ درهرحال نوری در تصوف سلیقه‌یی خاص داشت که‌گه‌گاه با حوزهٔ تعلیم جنید نیز سازگا به‌نظر نمی‌رسید. می‌گویند وی یک چند نیزنزد ابوحمزهٔ بغدادی تردد داشت و بعضی اقوالش هم به‌نظر می‌آید تقریری باشد از تعلیم ابوحمزه. در هر صورت، از ویژگیهای نوری استغراق او بود در قبض — و اندوه. وی را می‌توان از کسانی دانست که درد و اندوه را از لوازم طریق سلوک می‌شمرده‌اند و این

نکته لحن شاعرانهٔ لطیفی هم به کلام او داد. اما در کار شریعت و امر به معروف وی نیز مثل زهاد عصر تندو بی‌گذشت بود و ظاهراً همین علاقه به حفظ شریعت بود که او را به‌حلقهٔ اصحاب جنید وابسته می‌داشت. می‌گویند یک بار ظرفهای‌شراب را که به‌قصر خلیفه می‌بردند بریخت واحتساب سخت کرد. اورا نزد خلیفه‌بردند واو ازوی‌پرسید تو کیستی؟ گفت: محتسب. خلیفه‌پرسید ترا که‌محتسب کرد؟ جواب‌داد: آنکس که‌ترا خلیفه کرد. درواقع همین زبان‌گستاخ و بیان‌قوی بود که درماجرای تعقیب صوفیه واتهاماتی که از جانب غلام خلیل برآنها وارد شد، نوری را واداشت‌تادفاع از یاران‌را به‌عهده‌گیرد و می‌گویند درین محاکمه‌بیان وی به‌قدری قوی ومؤثر بود که داوران‌را به‌گریه انداخت. مسأله‌یی که این‌صوفی‌حنبلی‌مذهب‌را برضد نوری وصوفیهٔ بغداد وادار به‌تعقیب وتحریک کرد قول نوری و اصحاب او بود درباب عشق الهی. سخنان او درین باره ظاهراً موجب‌وحشت و انزجار متشرعه‌بود. به‌موجب‌نقل مؤلف کتاب‌اللمع [۳۰]، وی رانزد خلیفه بردند وگفتند که وی می‌گوید «دیروز در خانهٔ خویش با خدابودم» چون خلیفه از وی درین باب سؤال کرد پاسخ داد: درست است. من در این لحظه با خدا هستم و وقتی هم در خانه هستم با خدایم همچنین اگر در صحرا باشم باز با او خواهم بود. کسی که درین دنیا با خداست در دنیای دیگر نیز با او خواهد بود. نه آیا هم اوگفته است که ما انسان را آفریده‌ایم و دانیم که نفس وی را چه وسوسه سازد و ما از رگ‌گردن به‌وی نزدیک‌تریم؟ [۳۶] وقتی نیز غلام خلیل او را به‌سبب قول به‌عشق الهی متهم شمرد، وی باز به قرآن استناد کرد که‌گفته است «او نسبت به‌آنها محبت دارد و آنها نیز نسبت به او محبت دارند» [۳۷] و افزود که عشق از محبت تندتر نیست اما آنجا که عاشق دورست و مهجور، محب از وصال محبوب برخورداری دارد [۳۸].

صحبت از نوری و داستان محنت یاران جنید بدون اشارت به‌ماجرای غلام خلیل وابن یزدانیار تمام نخواهد بود. در واقع گرفتاری عمده‌یی که در عهدجنید برای صوفیه بغداد درست شد اتهامات و اعتراضاتی بود که عبدالله‌بن احمدبن محمد الباهلی معروف به‌غلام خلیل برآنها وارد کرد و ظاهراً حتی بعضی از صوفیه مثل ابن یزدانیار را هم به‌اظهار مخالفت باآنها برانگیخت. این غلام خلیل (وفات ۲۷۵) چنانکه ازکتاب الفهرست ابن‌الندیم [۳۹] هم برمی‌آید

خود صوفی بود اما ظاهراً طریقهٔ مشایخ بغداد را تند روی تلقی می کرد. وی در تصوف معتدل بود و نام تألیفاتش که عبارت باشد الانقطاع الی‌الله، الدعا، الصلوة و المواعظ این طرز فکر او را نشان می‌دهد. در النجوم الزاهره ابن تغری بردی از وی همچون یک محدث و زاهد سخن رفته است. وی ابوالحسین نوری را به‌سبب آنکه دم از عشق الهی می‌زد زندیق و مستوجب قتل می‌دانست و تعقیب و توقیف او و یارانش را لازم می‌شمرد. می‌گویند الموفق (وفات۲۷۸)، سردار و برادرالمعتمد خلیفه (۲۷۹-۲۵۶)را واداشت تا وی را برای بازجویی و مجازات در محضر شرع حاضر آورد. مقارن همین احوال یک زن زیبا برصوفی مصری — سمنون‌المحب — تهمت‌نهاد و غلام خلیل بدان بهانه او و تمام یاران جنید را تبهکار خواند و به‌زندقه منسوب داشت. از تذکرة‌الاولیاء عطار برمی‌آید که غلام' خلیل کار تعقیب صوفیه را به‌نزد خلیفه کشانید و به‌وی چنین فهمانید که جنید، نوری، شبلی و دیگران زنادقه‌اند و درخواست تا خلیفه به هلاک آنها فرمان دهد. ماجرای این تعقیب در روایات صوفیه با مبالغه‌هایی که خاص آنهاست بیان شده است. می‌گویند آنها چنان در قبول حکم قتل و عقوبت بریکدگر پیشی می‌جستند که ایثار آنها، شحنه را هم که مأمور اجراء قتل آنها بود تحت تأثیر قرار داد و به‌وساطت شحنه خلیفه از آزار آنها صرف‌نظر کرد.

مقارن همین ایام بود که یک صوفی دیگر به‌نام ابن یزدانیار به‌مخالفت با یاران جنید برخاست و با آنها به‌مبارزه پرداخت. این ابن‌یزدانیار، حسین‌بن علی نام داشت و مکنی به‌ابوبکر بود. وی برحسب روایات مشهور ارموی بود، و او را غالباً به‌نام الکردی‌الصوفی‌الارموی می‌خواندند. معهذا در رسالهٔ قشیریه وطبقات شعرانی او را به‌ارمنیه منسوب کرده‌اند. درهرحال بعدها در بعضی روایات وی راگوینده عبارت مشهور «امسیت کردیاً واصبحت‌عربیا» خوانده‌اند و بعضی محققان می‌پندارند که گویا حسام‌الدین چلبی معروف به ابن‌اخی‌ترک که مولانا جلال‌الدین در دیباچهٔ دفتر اول مثنوی ظاهراً می‌خواهد وی را ازاولاد گویندهٔ این عبارت بشمارد، منسوب به‌وی بوده است [٤١] باری شاید نسبت ارموی او با نسبت ارمنی منافات نداشته است و در اصل کردی ارموی بوده است که خانواده‌اش در ولایت ارمنیه می‌زیسته‌اند. وی یک چند با صوفیهٔ

عراق معاشرت و صحبت ورزید اما بیشتر تمایل به‌علم داشت و به‌ریاست طلبی. ازین رو وقتی از بغداد به‌ولایت خویش رفت برضد صوفیه بنای بدگویی گذاشت چنانکه به‌شهرهای مختلف نامه نوشت و مردم را از صوفیه برحذر داشت از کسانی که سوءظن واتهام وی‌بودند، نام‌نوری، جنید، سمنون‌محب، مخصوصاً درخور ذکرست که همه‌از نام‌آوران متصوفهٔ عصر بودند. وی در مبارزهٔ با صوفیهٔ بغداد چندان به‌جد بود که می‌گویند کسی از بغداد به‌ولایت وی رفته بود ابن‌یزدانیار از وی پرسید در باب این عراقیها یعنی جنید و نوری و شبلی چه عقیده داری؟ چون مرد جوابداد ارباب توحیدند، ابن‌یزدانیار برآشفت و کسی که‌گفت و شنود آنها را شنیده بود به‌این تازه واردگفت ازین شهر همین امشب بیرون برو وگرنه خونت به‌گردن خود خواهد بود [٤٢]. یکبار نیز چون از ولایت خویش به‌بغداد آمد صوفیه از وی کناره جستند و یاران جنید مخصوصاً نسبت به‌وی نفرت نشان دادند. شبلی وی را به‌تعریض‌الثورالارمنی خواند، گاو ارمنی، و این اشارت بود به‌ارتباط او با ارمنیه. در واقع اعتراضات وی ظاهراً برطریقهٔ متصوفهٔ بغداد بود نه برتصوف. خود وی در تصوف طریقه‌یی خاص داشت و طریقهٔ مشایخ عراق را دستبندالصوفیه می‌خواند و آن را عبارت می‌دانست از حالهای غیر واقع و اشارتهای بی‌مغز. از قول وی نقل می‌کنند که گفت اگر من درباب صوفیه سخن می‌گویم از جهت غیرت بریشان است از آنکه اینها اسرار حق را به‌نااهلان‌گفتند. ورنه صوفیان سادات عالمند و من خود به محبت ایشان به‌خدای تقرب می‌جویم [٤٣] بدینگونه آنچه ابن‌یزدانیار را نسبت به‌صوفیه بغداد خشمگین می‌داشت بیباکی آنها بود در افشاء اسرار.

۷ ماجرای حلاج و شبلی

محنت عمده‌یی که صوفیه بغداد را درین سالها معروض طعن خاص و عام کرد واقعهٔ حلاج — و ساجرای ابن‌عطاءآدمی و جنون شبلی — بود که خود تفسیر دیگری تلقی شد از اینکه صوفیه جرم عمده‌شان همین است که اسرار حق‌را هویدا می‌کنند. چنانکه بعدها نیز حافظ در مورد حلاج به‌این نکته تعریض کرد.

زندگی حلاج در اوایل حال، و روی‌هم‌رفته در آنچه به‌دوران پیش از حبس و توقیف وی مربوط است، بیشتر با افسانه‌های ناشی از حب و بغض نسلهای بعد در آمیخته است اما آنچه مربوط به‌دوران حبس و توقیف و فرجام کار اوست هر چند باز از همین‌گونه افسانه‌ها خالی نیست بیشتر با مآخذ و اسناد قابل اعتماد بستگی دارد. همین نکته ارتباط بین احوال و عقاید او را دشوار می‌کند و شخصیت او را در نوعی ابهام فرو می‌برد که حتی تحقیقات عظیم و طولانی لویی ماسینیون هم نتوانسته است این ابهام را از چهرهٔ وی بزداید. در واقع دربارهٔ گذشتهٔ حلاج همواره باید با تردید و احتیاط سخن‌گفت و البته این نکته نیز که گذشتهٔ وی، مثل دوران اخیر عمرش، با تواری و اختفاء توأم بوده است قطعاً از اسباب عمده‌یی بوده است که شناخت واقعی وی را دشوار کرده است و اختلافاتی که راجع به‌منشأ و مبدأ حال وی شده است از همین جاست. درهرحال زادگاه وی بنابر مشهور بیضاء فارس بود. اما اینکه‌گفته‌اند نیای وی یک زرتشتی بود محما نام — از اهل بیضا — محل تأمل است چون ممکن است دشمنان برای وی عمداً چنین نسبتی ساخته باشند تا در اسلام خود و پدرانش جای تردید باقی بگذارند. طرفه آنست که بعدها، کسانی نیز که خود را به‌حلاج منسوب می‌داشته‌اند، نسب نامه‌یی برای وی عرضه کرده‌اند که وی را به

ابوایوب انصاری مربوط می کند و ظاهراً با توجه به‌اغراض زیادی که در اخبار و احوال حلاج هست در این نسب‌نامه نیز مثل نسب‌نامهٔ نخستین جای تأمل باشد[۱] معهذا اگر انتساب وی به‌ابوایوب محل تأمل باشد ظاهراً این نکته‌هم که وی به‌مجوس بیضاء و فارسی زبانان آنجا منسوب نبوده است قابل تصدیق باشد. از ابوعبدالله‌بن‌الخفیف، که با اخبار حلاج و با محیط و عصر وی آشنایی کافی داشته است نقل کرده‌اند که وقتی حلاج به‌اصفهان رفت علی‌بن سهل اصفهانی (وفات در ۲۸۰) ازمشایخ صوفیه در آن شهر بود. چون علی‌بن سهل سخن معرفت می‌گفت حلاج گفت: ای بازاری، شاید که من زنده باشم و تو سخن معرفت‌گویی؟ علی سهل گفت: هر آن شهری که مسلمانان در آن باشند البته امثال ترا در آن‌شهر رها نکنند. این سخن را چون علی سهل به‌پارسی گفت حلاج که پارسی نمی‌دانست فهم نکرد ازین رو عوام اصفهان که کلام علی‌بن سهل را شنیدند قصد جان حلاج کردند و حلاج ناچار شد از اصفهان بیرون آید [۲]. این روایت که قابل اعتماد به‌نظر می‌آید نشان می‌دهد که حلاج باآنکه اصلش از بیضاء فارس بود زبانش فارسی نبود. درهر صورت با آنکه وی بنابر مشهور در همین بیضاء به‌دنیا آمد ظاهراً در همان سنین کودکی آنجا را ترک کرد و بعدها فقط در طی اسفار متعدد خویش گه‌گاه از آنجا عبور کرد. البته از قول یک تن از دوستانش نقل کرده‌اند که وی در جوانی، وقتی در بیضا به‌زنی زیبا نظر افکنده بود و در پایان کار می‌گویند چون به‌بالای دار رفت چشمش به‌این دوست خویش افتاد و گفت این پاداش آن نظر باشد [۳]. درینصورت می‌بایست در سالهای جوانی نیز یک چند دربیضاء فارس به‌سر برده باشد یا از آنجاگذشته باشد اما روایت از مقولهٔ قصه به‌نظر می‌آید ونظیر آن را برای دیگران هم روایت کرده‌اند. در هرصورت ارتباط وی با بیضاء و با محیط فارس به‌قدری نامحسوس بود که در بغداد، حتی‌گه‌گاه وی را اهل خراسان می‌شناخته‌اند [٤]. باری در اینکه نام وی حسین‌بن منصور بوده است غالب روایات و اخبار متفق به‌نظر می‌رسند. اینکه خود او یکبار در هنگام تواری و اختفا خویشتن را محمدبن احمدالفارسی معرفی کرده است، از نوع ستر حال بوده است و با صحت نام مشهور وی منافات ندارد. البته کنیه وی نیز به‌اختلاف ابوالمغیث، ابوعبدالله، ابوعماره، ابومحمد، و ابومسعود یاد شده است اما کنیهٔ مشهور وی ظاهراً همان ابوعبدالله

بوده است و ابوالمغیث لقب‌گونه‌یی بوده است که دوستانش بدو داده‌اند و او نیز بنابر بعضی روایات یکتن از پیروان خویش را بهمین عنوان خوانده است همچنین محتملا همین دوستان بوده‌اند که لقب «حلاج» را نیز در حق او نه در معنی پنبه‌زن بلکه در معنی شکافندهٔ اسرار — حلاج اسرار — تفسیر کرده‌اند. با اینهمه در بین کرامات و خوارق منسوب به‌او اشارت به‌پنبه‌زنی هم شده است واین نکته به‌طور وضوح حاکی است از شغل وحرفه‌یی که وی داشته است. به‌علاوه نه آیا بسیاری دیگر از مشاهیر صوفیه و علماء به‌حرفهٔ خود یا حرفهٔ پدران خود منسوب می‌شده‌اند؟ اینکه پدرش در واسط به‌این حرفه اشتغال داشته است ظاهراًدر همهٔ روایات قابل اعتماد آمده است وچنین می‌نماید که وی نیز صنعت را از پدر آموخته بود ویک چند نیز به‌همان حرفه اشتغال می‌داشت. تقریباً ازشانزده سالگی بود که در شوشتر به‌سهل تستری پیوست و در خط عرفان و معرفت افتاد. درینصورت بعید نیست که بعدها کسانی که از اشراف وی بر ضمایر و افکار داستانهایی می‌نوشتند این حلاج سابق واسط را با تعریض یا اعجاب فراوان، حلاج اسرار بخوانند بی‌آنکه این تسمیه را با اشتغال او به پنبه‌زنی منافی تلقی کرده باشند. به‌نظر می‌آید که وی حتی در طی اسفار طولانی خویش نیزگه‌گاه با همین شغل معیشت خود را می‌گذرانیده است.

دربارهٔ دوران معرفت آموزی حلاج آنچه به‌طور قطع می‌توان دانست، نام استادان وی و تعالیم آنهاست. این استادان عبارت بودند از سهل تستری، عمروالملکی، و جنیدنهاوندی. در بین آنها ظاهراً جنید بود که وی را به‌طریقت صوفیه وارد کرد، لباس صوفیه پوشانید و به‌خلوت و عزلت آشنایی داد. نقش سهل تستری و عمروبن عثمان‌المکی محتملا بیشتر عبارت بوده از آشنا کردن وی با عوالم زهد و طریقهٔ اهل حدیث. در واقع دورهٔ معرفت آموزی را حلاج از خدمت سهل تستری آغاز کرد.

طریقهٔ سهل چنانکه هجویری درکشف‌المحجوب خاطرنشان می‌کندمبنی بود برمجاهده و طایفه‌یی از صوفیه نیز به‌او منسوبند که سهلیه خوانده می‌شوند ابومحمد سهل‌بن عبدالله تستری‌به‌سال ۲۰۳ در تستر (=شوشتر) به‌دنیا آمد و در ۲۸۳ و به‌قولی ۲۷۳ در بصره تقریباً در حال نفی و تبعید وفات یافت. سهل، نه فقط صوفیی زاهد بلکه درعین‌حال سنیی از هواخواهان طریقهٔ اهل حدیث و از

مخالفان معتزله به‌شمار می‌آمد. در مخالفت با آراء معتزله و درمتابعت از طریقهٔ اهل حدیث افکار و اقوال وی با احوال و افکار احمدبن حنبل شباهت داشت. می‌گویند یک روز از خلوتگاه خویش بیرون آمد فقط به‌آن قصد که ابن‌داود سجستانی را ملاقات کند و «آن زبان را که بدان چندان حدیث روایت کرده است ببوسد» [۵]. عقاید وی در مباحث مربوط به کلام و نقد اقوال معتزله به وسیلهٔ شاگرد وی ابن‌سالم بصری متوفی در ۲۹۷ شرح و تقریر شد و این عقاید چنان متقن و منظم بود که ابن‌سالم با آنکه فقط جامع جوابهایی بود که سهل به سؤالهای وی درین ابواب داده بود در کلام، مؤسس طریقهٔ سالمیه به‌شمار آمد که بنام او معروفست. سهل حدیث و فقه از خال و استاد خویش محمدبن سوار، شاگردمکتب سفیان ثوری آموخت و در تصوف به‌مالک‌بن دینار و معروف‌بن علی منسوب بود. در مکه نیز یک چند به‌صحبت ذوالنون مصری رسید و چندی هم در عبادان — که زهاد در آنجا به‌عبادت می‌پرداختند — به‌عزلت و خلوت اشتغال جست. اقوال وی که غالباً بوسیلهٔ ابن‌سالم بصری تنقیح و تبیین شد بعدها از طریق ابوطالب مکی (۳۸۰) مؤلف کتاب معروف **قوت‌القلوب** ترویج و تأیید شد و با تأثیری که بی‌شک کتاب **قوت‌القلوب** در پیدایش **احیاءالعلوم** غزالی داشت می‌توان‌گفت تعالیم و اقوال سهل در اخلاق صوفیه تأثیر قابل ملاحظه باقی گذاشت. سلمی در **طبقات‌الصوفیه** از وی نقل می‌کند که‌گفت: «هر کس دوست دارد خلق برآنچه بین او و خدای هست آگه شوند غافل است» [۶] و این سخن در عین‌حال معرف نوعی زهد ملامتی است. از آثار سهل تفسیری باقی‌است که چاپ شده‌است. طریقهٔ او، مخصوصاً به‌وسیلهٔ ابن‌سالم تعلیم شد و ابوطالب مکی نیز به‌سبب انتساب به‌سالمیه مکرر درکتاب خویش به اقوال و تعالیم سهل اشارت دارد. اساس طریقت او مبنی برمجاهده بود اینکه خدا غایت و هدف تمام فکر و وجود انسان است در تعلیم او با تأکید خاص بیان می‌شد. قول مشهور او که می‌گوید قبلهٔ هر نیت خداست تعلیم او را که به بموجب آن توبه در هر ساعت واجب است تفسیر می‌کند. سهل در شوشتر به علت مخالفتی که با رأی او درین باب که توبه فرض است و در هر لحظه باید آن را به‌جا آورد اظهار شد قرار توقف نیافت، ناچار به‌بصره رفت و همانجا بود که وفات یافت. وی در بصره به‌نشر عقاید خویش پرداخت و عده‌یی به‌وی گرویدند.

مقارن تبعید از شوشتر، دربین کسانی که همراه وی آنجا را ترک کردند حلاج بود که در آن هنگام جوانی بود نوبالغ و در خدمت سهل به سر می‌برد. با آنکه بعدها بین شیوهٔ او و طریقهٔ سهل، فاصله و اختلافات بسیار پدید آمد در بعضی سخنان وی همچنان تأثیر آراء سهل باقی ماند. در بصره حلاج، تحت تأثیر تعالیم سهل، یک چند در نهایت ریاضت و مجاهده بسر می‌برد. از قوت‌القلوب مکی بر می‌آید که سهل مقارن فتنهٔ زنج در بصره بود و بعد از وفات وی پیروانش بعضی جزو اتباع ابن‌سالم ماندند و عده‌یی به‌جنید پیوستند. اما سهل هنوز در حیات بود که حلاج وی را ترک کرد و به‌بغداد رفت — نزد عمروبن عثمان‌المکی.

ابن‌عمرومکی (وفات حدود ۲۹٦) خود از اقران جنید و ابوسعید خراز بود و در معاملات از سهل معتدلتر به‌شمار می‌آمد. خود وی در مکه به‌مقالات اهل کلام متهم شد و ناچار از حرم بیرون آمد. یکچند در جده قاضی شد و یک چند نیز به‌اصفهان سفر کرد. سرانجام به‌بغداد آمد و هم در آنجا وفات یافت. عمرو نیز مثل جنید اهل صحو بود و به‌همین سبب طریقهٔ او و با طریقهٔ اصحاب سری سقطی چندان مغایرت نداشت. حلاج چون سهل تستری را ترک کرد به بغداد رفت و به‌حلقهٔ یاران او پیوست. یکسال ونیم نیز در جرگهٔ یاران عمرو بود و چون ازدواج وی با ام حسین دختر ابویعقوب اقطع موافق میل استاد نشد حلاج‌وی را فروگذاشت و به‌حلقهٔ یاران جنیدپیوست(۲٦٤). در واقع‌مشرب عمرو مکی با حالت «سکر» وی مناسبت نداشت و می‌گویند عمرو یکبار نیز او را نفرین کرد [۷].

درهرحال حلاج، از نزد عمرو به‌حلقهٔ جنید اتصال یافت و اینکه هجویری می‌گوید جنید در قبول وی تردید داشت ظاهراً نباید مربوط به‌اولین دورهٔ ورود وی به‌حلقهٔ او باشد. آنچه محقق است اولین بار به‌وسیلهٔ جنید بود که حلاج به طریقهٔ صوفیه پیوست، خلوت نشست، و لباس صوفیه پوشید. به‌علاوه دراین حلقه وی با عده‌یی دیگر از صوفیهٔ بغداد آشنا شد که از همه‌شان معروف‌تر ابوالحسین نوری، ابن‌عطا آدمی، و شبلی بودند. نزدیک بیستسال حلاج در مجلس جنید تردد می‌کرد و با صوفیهٔ بغداد تماس و ارتباط داشت. یکبار در اواخر این مدت به‌مکه رفت یکسال در آنجا ماند و در عزلت و انزوا به‌سر برد (۲۸۲). در بازگشت به‌بغداد باز به‌حلقهٔ یاران جنید پیوست اما یکسال بعد ارتباط خود را با

صوفیه قطع کرد، بغداد را هم ترک کرد و به‌شوشتر رفت (۲۸٤). چه امری موجب قطع ارتباط وی با صوفیه و با مرشد خویش جنید شد؟ درین باب روایات مختلف است. به‌هرحال قطع رابطه در دنبال بحث تندی روی داد درباب مسألهٔ صحو و سکر یا در دعوی حلاج: اناالحق. ظاهراً پیش از آنکه فقهاء بغداد وحتی متکلمان شیعه که حلاج با آنها نیز مثل صوفیه مربوط شده بود وی را تعقیب کنند صوفیهٔ بغداد سخنان وی را ناروا یا دور از احتیاط تلقی کردند. چنانکه عمروبن عثمان در طی مسافرت حج از وی برید و او را متهم کرد به‌اینکه نسبت به‌قرآن به‌دیدهٔ تکریم نمی‌نگرد. چندی بعد، هم پدرزنش ابویعقوب اقطع از وی بیزاری جست و هم استادش جنید. با اینهمه این قطع ارتباط صوفیه با او به هیچوجه تأثیری در تعقیب و عقوبت او نداشت و به‌نظر می‌آید که مشایخ شهر بیشتر برای اجتناب ازگرفتاری در عواقب کار او — که از همان ابتدا آن را می‌شد حدس زد — نسبت به‌وی اظهار برائت می کردند و یا خود به‌سبب انتساب حلاج به‌عقاید شیعه و غلاة که در جامعهٔ آنروز بغداد خطرناک‌شناخته می‌شد. باری بعد از ترک بغداد حلاج به‌شوشتر رفت، دو سالی هم در آنجا ماند و سپس باز از آنجا آهنگ سفر کرد. به‌خراسان و فارس رفت و در طی این نقل و حرکت همه جا به‌وعظ و تبلیغ پرداخت و به‌تألیف و تحریر. این مسافرتها روی‌هم‌رفته پنج سالی طول کشید و حلاج بعد از آن برای دومین بار به‌زیارت مکه رفت (۲۹۱). در بازگشت هم به‌بغداد آمد و باز یکسال در بغداد ماند. پس از آن دیگر بار آهنگ مسافرت کرد، از راه دریا به‌سرزمین هند رفت و از آنجا نیز تا اقاصی ترکستان سفر کرد. در سومین سفر مکه (۲۹۳) دو سال در آنجا مجاورت‌گزید و بعداز چندی که‌به‌بغدادآمد(۲۹۶)شروع به‌دعوت و تبلیغ کرد. درطی‌این‌ده‌سالی که‌وی ارتباط خودرا باصوفیهٔ بغداد قطع کرده بودو غالباً اشتغال به‌مسافرت دایم داشت زندگی و اندیشهٔ وی از چه قرار بود؟ روایات به قدری با اغراض آمیخته است که حقیقت را دشوار میتوان یافت اما بدون شک آنچه مقدمهٔ توقیف و حبس و محاکمه و عقوبت او را بعدها فراهم آورد بیشتر بافعالیت‌های این‌دوره از حیات‌او مربوط بود و با روابطی که‌وی درطی‌این‌دوران مسافرت دایم با فرقه‌ها و اشخاص مختلف یافت. آیا با قرامطه و با طنیه‌نیز که در این سالها در اهواز و حتی خراسان فعالیت داشتند و دعاوی حلاج

درباب اتحاد و حلول با کلام آنها شباهت هم داشت ارتباط پیدا کرده بود؟ بعید نیست اما به‌هرحال آنها اینگونه مقالات را همچون مقدمه‌یی برای تبلیغ اصلاحات اجتماعی مورد ادعای خویش تلقی می کردند در صورتیکه حلاج ظاهراً بکلی مستغرق رؤیاهای صوفیانه بود و حلول و اتحاد او ارتباط با حالات قلبی و تجارب‌عرفانی داشت. برخلاف آنها که طالب نظم تازه‌یی در دنیای اسلامی بودند وی ترک و توبه و زهد و تقشف را پیشنهاد می کرد و از ظهور حق و تجلی ذات صحبت می‌داشت. خود وی درین مدت همواره در نهایت زهد و مجاهدت می‌زیست. غالباً در حال ریاضت و شب‌زنده‌داری بود — لباس ساده‌یی‌می‌پوشید و غذایی هم که می‌خورد بسیار مختصر بود. مسافرتهای او در هند وترکستان شاید تاحدی نیزبه‌قصد نشر و تبلیغ‌اسلام بود اما پاره‌یی روایات آنها را به‌قصد تعلم رموز سحر و شعبده فرا نموده‌اند. این مسافرت هند البته در عقاید عرفانی حلاج تأثیر داشت [۸] اما این تأثیر ظاهراً ازمقولهٔ تفکر و اعتبار بود نه ازمقولهٔ تعلم و اقتباس که بعضی محققان پنداشته‌اند. نکته جالب در احوال او ارتباط مرموزیست که با عقاید امامیه و با مسایل مربوط به‌وجود «مهدی» پیدا کرد [۹]. می‌گویند در طالقان خراسان اعلام کرد که ظهور مهدی نزدیک شده است و ظاهراً یک عده نیز به‌وی‌گرویدند چرا که بعدها خبر قتل وی در بین آنها تولید نارضایی کرد. ارتباط با امامیه و عقاید و آراء قطعی او درباب مهدی و مهدویت درست روشن نیست. یکبار درقم ظاهراً کوشید خود را با امامیه نزدیک کند اما با سؤظن و مخالفت رؤساء آنها مواجه شد چنانکه در بغداد هم دعاوی و اقوال او ابوسهل نوبختی را به‌شدت برضد وی تحریک کرد. این دعاوی عبارت بود از ادعای آنکه وی رسول و وکیل امام غایب است و نوبختی این دعوی را با تکذیب و تمسخر جواب داد. این عکس‌العمل شدید اکابر شیعه تا حدی هم بدان سبب بود که بعضی اعمال شعبده‌آمیز حلاج چنان مایهٔ حیرت عوام بود که امکان داشت ضعفاء شیعه را طرفدار او کند. اما حلاج که ازصوفیهٔ معتدل بریده بود و در بین شیعه هم نفوذی نداشت توانست تدریجاً تعدادی هواداران علاقمند پیدا کند. در بازگشت به‌بغداد، درکوی تستریین سکونت جست و در اسواق و مساجد شروع به‌وعظ و دعوت کرد و بزودی تعدادی هواخواه جدی یافت. وی در طی وعظها و دعوتهای خویش نوعی

تصوف مربوط به‌فکر مهدویت را تبلیغ می کرد و چون حتی در بین نزدیکان خلیفه هم تعدادی طرفدار یافت مخالفان به‌وحشت افتادند و اسباب توقیف و تعقیب او را فراهم آوردند. در واقع نه فقط بیان شاعرانه آکنده از لطف و عمق او سبب جلب بسیاری ازین طرفداران شده بود بلکه در عین‌حال کارهای غریب او — که به‌سحر و شعبده می‌مانست و ظاهراً ارمغان سفر هند بود — نیز از اسباب عمدهٔ جلب عامه بود در اطراف وی. این کارهای غریب که از حلاج سر می‌زدبرعکس کرامات منسوب به‌سایر اولیاء از نوع اشراف بر ضمایر یا محدود به‌رؤیت و شهادت اشخاص معدود و معین نمی‌شد بلکه برجسب روایات همه‌جا در پیش چشم عامه و در کوی وبازار انجام می‌یافت و بیشتر از نوع کارهایی بود که در زبان امروز تعبیر به«چشم‌بندی»می‌شود. به‌نظرمی‌آید که حلاج ازین کارهای غریب بیشتر برای جلب توجه مستمع استفاده می کرد تا مردم به‌سخنان وی گوش دهند. مثل آنکه می‌گویند دیوجانس کلبی در پیش چشم عامه آواز می‌خواند یا قصه می‌گفت تا توجه آنها را به‌سخنان خویش جلب کند. اما سخنانی که حلاج غرایب و خوارق خود را برای جلب توجه عامه بدان سخنان اعمال کرد چه بود؟ ظاهراً محبت الهی بود و و مسأله اتحاد انسان باخدا.

طرز بیان این سخنان نیز برای مردم تازه بود و شورانگیز. یکبار ناگهان در بازار «قطعیه» ظاهر می‌شد. اشک می‌ریخت و فریاد می‌زد: مردم از دست‌خدا بدادم برسید. مرا از من ربوده است و بخود بازم نمی‌گذارد. طاقت حضورش را ندارم ازهجران می‌ترسم و از اینکه در پی آن، غایب‌گردم و محروم. وای بر-آنکس که از پس حضور به‌غیبت‌گرفتار شود و بعد از وصل به‌هجران دچار آید. مردم ازگریهٔوی به‌گریه می‌افتادند و دنبال وی روان می‌شدند تا به‌مسجد عتاب می‌رسید.آنجا می‌ایستاد و باز شروع به‌سخنهایی می کرد که بعضی از آنها برای مردم مفهوم می‌شد و پاره‌یی دیگرنامفهوم‌می‌ماند[۱۰].وقت دیگر بردرمسجد می‌ایستاد ومی‌گفت: ای مردم، وقتی حق برقلبی چیره شود آن‌را از هرچه جز او-ست فانی می کند. چون بنده‌یی‌را دوست بداردبندگان را به‌عداوت او برمی‌انگیزد تا آن بنده روی به‌وی آرد و بدو نزدیک‌گردد. اما حال من چگونه است؟ بویی از خدا نبرده‌ام و لمحه‌یی به‌وی نزدیک نشده‌ام با اینهمه، خلق با من عداوت می‌ورزند. بعد، می گریست و اهل‌بازار باوی به‌گریه می‌افتادند. اما وی ناگهان

به‌خنده‌می‌پرداخت، بانگ‌وفریادبرمی‌آورد وشعرمی‌خواند.[۲۲]گاه‌به‌جامع منصور در می‌آمد و از مردم در می‌خواست به‌حرف وی‌گوش دهند. مردم هم از دوست و دشمن برِوی ازدحام می کردند. آنگاه روی به‌مردم می کرد و می‌گفت: یاران، بدانیدکه خداوند خون من برشما روا کرد. مرا بکشید. بعضی مردم ازین حرف به‌گریه می‌افتادند. یکی می‌پرسید: ای شیخ، چگونه کسی را توان کشت که نماز و روزه به‌جا می‌آورد و قرآن می‌خواند ؟و او جواب می‌داد: آنچیز که خون من برای آن ریخته می‌شود ورای کار نماز و روزه است وخواندن قرآن.مرا بکشید شما مزد خواهید یافت و من آسایش. یکی بدنبال وی می‌رفت و او را در خانه‌اش می‌یافت. می‌پرسید شیخا این چه سخن بود؟ حلاج می‌گفت که مسلمانان در دنیا کاری از کشتن من مهمتر ندارند. مرد می‌پرسید: راه به‌خدا چگونه است و جواب می‌شنید: راه، بین دو چیزیا دو کس باشد وقتی غیر ازخدا وجود دیگری نیست راه دیگرچه خواهد بود؟[۱۲]این احوال که درمجموعهٔ اخبارحلاج نقل شده است شاید روی هم رفته ازتصرفات ومبالغات راویان خالی نباشد اما به‌هر صورت نمونه‌یی است ازطرزسلوک عجیب وبیسابقهٔ حلاج درتبلیغ عقاید یا تلقین هیجانات و تجارب عرفانی خویش که البته تأثیر قوی در اذهان به‌جای می‌نهاد و ازدحام عامه را درگرایش به‌او می‌افزود.

مردی که باا ین شورو هیجان از خدا یاد می کرد، از نماز و روزه وقرآن و عبادت دم می‌زد، و بی‌ترس وتشویش خود را عرضهٔ قتل و عذاب می کرد، در اندک مدت مریدان و معتقدان بسیار یافت که شاید بسیاری از آنها چون غور و عمق سخنانش را درک نمی کردند مجذوب آن سخنان می‌شدند.اعتقادات عامه و شور وهیجان کسانی که دایم منتظر ظهور مظهر تازه‌یی هستند تدریجاً از وجودوی یک نوع مصلح، ومهدی و منجی در خیال آنها ساخت. اندک‌اندک کسانی پیدا شدندکه در وی به‌چشم یک مظهر الهی می‌دیدند. به‌وی نامه می‌نوشتند و حاجت می‌خواستند. وی را غوث و مغیث می‌خواندند، و با القابی دیگر از همین‌گونه خطابش می کردند. این جوش و ازدحام خلق ظاهراً هم مایهٔ وحشت فقهاء شد و هم مایهٔ سوءظن حکام. در واقع معتزله و متکلمان بغداد غالباً حلاج را در ردیف کسانی از مسلمین قرار می‌دادند که قایل به«نور» و «ظلمت» بوده‌اند و مثل ابوالعتاهیه و ابن‌ابی‌العوجاء تمایلات مانوی

داشته‌اند. تعدادی ازین مخالفان، مدعی بودند که قول حلاج در باب عشق الهی از مقولهٔ همان قول مانویه است درباب انجذاب اجزاء نور به مرکز انوار. به‌علاوه کسانی که نفس را در فعل محتاج به‌ماده می‌شمردند اراده و میل را هم از مقولهٔ نوعی تجاذب و انجذاب ماده به‌ماده می‌دیدند و ازین‌رو تصور آنکه ذات الهی به‌یک آهن‌ربا که آهن را بخود جذب می کند تشبیه شود در نظر آنها خلاف تنزیه تلقی می‌شد و بشدت از آن تحاشی می‌جستند. گذشته ازین امر، تأثیر اندیشه‌های گنوسی و بعضی مقالات غلاة هم در اقوال حلاج غالباً مشهود می‌نمود. از جمله‌مثل قول بعضی غلاة که مدعی‌بودند خداونددر وجود علی‌مصور و مجسم شده است درشعری‌هم که به‌حلاج منسوب میشد، تا آنجا که ازظاهرش بر می‌آمد، صحبت از تقدیس خدایی بود که در بین خلق خویش در صورت «آکل» و «شارب» ظاهر می‌شود. البته قطعه شعری را که حاکی ازین تعلیم است[۱۲] بعضی‌گفته‌انداز حلاج نیست‌اما در سایر اقوال‌و کلمات‌منسوب به‌وی اقوالی که حاکی از نظیر این اعتقاد باشد کم نیست. به‌علاوه حلاج نیز، مثل تعدادی از رؤساء غلاة در نزد پیروان خویش قهرمان یکنوع اسطورهٔ مربوط به«رجعت» بود و درست مثل آنچه در باب محمدحنفیه، ابومسلم، و المقنع پنداشته می‌شد بعضی از یاران حلاج نیز مدعی بودند که وی یکچند بعد از وفات دیگر بار به‌عالم احیاء بازگشت و حتی پیروانش مدعی شدند که بعد از وفات نیز وی را دیده‌اند. البته پاره‌یی از اقوال حلاج در نزد غلاة شیعه نیز رایج بود وباآنکه رؤساء شیعه —خاصه آل نوبختی —بشدت از وی اظهار تبری کردند، خود وی‌یک چند همچون داعی شیعه به‌اظهار دعوت پرداخت. دعوی حلول هم که مخصوصاً موجب تبری رؤساء امامیه از وی‌گشت البته از صبغهٔ عقاید منسوب به‌غلاة شیعه خالی نبود. همچنین پاره‌یی سخنان وی در باب ابلیس نیز او را با مقالات و بقایای فرقه‌های گنوسی از مسلمین نیز تا حدی مربوط نشان می‌داد. شاید روشن‌ترین تعبیری که ازآنچه وی در طاسین‌الالتباس راجع به‌ابلیس گفته است، می‌توان درینجا نقل کرد کلام‌شیخ روزبهان است که در تفسیر آنچه در سورهٔ بقره راجع به‌ابلیس و سجدهٔ آدم آمده است می‌گوید: حسین ابن منصورگفت وقتی به‌ابلیس گفتند آدم را سجده کن خطاب کرد که آیا غیر از تویی شرف سجود را از سرّمن بازستانده است تا که او را سجود کنم؟ اگر تویی که

مرا بدان فرمان دادی هم‌تویی که از آنم بازداشتی. حق گفت ترا به‌عذاب ابد گرفتار سازم. گفت نه آیا در آن عذاب که مرا بدان گرفتار میسازی برمن می‌نگری؟ گفت چرا. گفت پس آن نگریستن تو مرا از نگریستن به‌عذاب باز می‌دارد هرچه خواهی بامن کن. گفت ترا راندهٔ درگاه خویش کنم. ابلیس گفت نه‌آیا آنکس که ستایشگر تست جزتو نیست؟ پس هرچه خواهی بامن بکن. [۱۴] این طرز تعبیر از عصیان ابلیس، پاره‌یی اقوال فرقه‌هایی نظیر یزیدیه را به‌خاطرمی‌آورد و ممکن است وجوه شباهت بین سخنان او وآراء یزیدیه هم بیش از یک تشابه اتفاقی باشد[۱۵]. در هرحال دعوت حلاج نیز، با دعوت شیعه شباهت [۱۶] داشت چنانکه بعضی‌عقایدش با تعلیم غلاة شیعه بی‌مناسبت نبود وهرچند بعدها اهل‌سنت از صوفیه انتساب او را به‌غلاة و شیعه منکر شدند رسالات و اشعار و اقوال وی که درهمان ایام‌دردست مردم بود و درافواه پیروانش نقل می‌شد انتساب وی را به‌این‌گونه مقالات تأیید می کرد. تعدادی آثار منسوب به‌او — که از آنجمله چهل وهفت عنوان در الفهرست ابن‌الندیم آمده است و آن فهرست را می‌توان با آنچه بیرونی، قشیری، هجویری، شیخ اشراق، روزبهان بقلی، ابن‌عربی، جامی و دیگران داده‌اند نیز تکمیل کرد — در واقع بیشتر متضمن همین‌گونه مقالات بوده است. درهرحال ازاین مجموعهٔ‌آثار که ظاهراً در دنبال محکومیت‌حلاج قسمت عمده‌شان از بین رفته است آنچه بازمانده است غیر از بعضی اجزاء که در تعرف کلابادی، طبقات انصاری، و شرح شطحیات بقلی آمده است، شامل کتاب‌الطواسین و تعدادی نامه‌ها و اشعار منسوب به اوست. به‌علاوه غیر از پاره‌یی اشعار عربی منسوب به‌وی که مجعولست دیوان شعری هم به‌فارسی به‌او منسوبست که قطعاً جعل است اما از مجموع آنچه بدو منسوب شده است آن اندازه که صحت انتسابش محقق است این مقدار هست که از روی آنها بتوان ویژگیهای اندیشه و مخصوصاً شباهت بعضی مقالات او را با اقوال «غلاة» و فرق‌گنوسی دریافت. [۱۷]

روساء شیعه حلاج را به‌دعوی ربوبیت منسوب می کردند و حتی صوفیهٔ بغداد که اهل سنت بودند او را به‌سحر و نیر نجات متهم می‌نمودند. اما دعوی الربوبیه که حلاج بدان متهم می‌شد به‌هرحال با مقالات بعضی غلاة شیعه که قایل به‌وجود «جزءالهی» در شخص امام خویش بودند ارتباط داشت. اما

عقاید او نه‌فقط متشرعهٔ اهل سنت را بسختی از وی ناخرسند کرد شیعهٔ امامیه‌را هم بشدت برضد وی تحریک کرد و به‌سبب مخالفت فرق مختلف، حقیقت احوال وی برای اکثر مردم مجهول و مکتوم ماند. وقتی محمدبن داود ظاهری به‌کفر و قتل او حکم کرد (۲۹۷)، اهل بغداد دربارهٔ حقیقت حال وی تصور روشنی نداشتند. بعضی او را دیوانه می‌شمردند بعضی ساحرش می‌خواندند و عده‌یی نیز او را مستجاب الدعوه می‌خواندند و صاحب کرامات.

اما ابن‌داود که گویند اولین بار به‌قتل‌حلاج فتوی داد فقیه «ظاهری» بود و لیکن خود با مقالات صوفیه آشنایی تمام داشت، چنانکه در کتاب‌الزهرهٔ خویش که در باب عشق تصنیف کرد بمناسبت اقوال صوفیه را نیز نقل می‌نمودو به‌هرحال طعن و انکار وی در حق حلاج نه از باب تصوف وی بود بلکه‌به‌سبب مقالات وی بود در بارهٔ حلول و اتحاد. معهذا این حکم ابن داود که خود وی دوازده سال قبل از قتل حلاج وفات یافت اگر چیزی از مقولهٔ یک حکم شرعی باشد نیز، درآن زمان ظاهراً حتی به‌تعقیب حلاج هم منتهی نشد و حلاج تا چند سال بعد از وفات نیز در بغداد و اهواز و شوش به‌نشر اینگونه دعاوی خویش می‌پرداخت. اگر فتوای محمدبن داود درکار حلاج تأثیری داشته است ظاهراً فقط همین اندازه بوده‌است که اهل‌سنت را متوجه نماید تا اقوال و دعاوی حلاج را نپذیرند و او را از حوزهٔ اسلام خارج شمارند. به‌علاوه ابوالعباس‌بن سریج (وفات ۳۰۶) در این مورد، چنانکه از روایات مؤلف الفرق بین‌الفرق بر-می‌آید، به‌تکفیر حلاج حکم نداد و درین باب توقف کرد. اگر اصل وقوع این حکم‌ابن داود درست باشد احتمال دارد همین اختلاف فقها در این اولین بار یک سبب عمده بود در رهایی حلاج از تعقیب. سبب دیگر نیز می‌بایست عدم قدرت کسانی‌بوده باشد که به‌اصطلاح زمان مامی‌توانستند «مدعی‌خصوصی»وی باشند. چند سال بعد وجود مدعیان خصوصی و قدرت و نفوذ آنها حتی عدم توافق فقهارا در باب وی کم اثر کرد. ظاهراً نوبختیها و سایر رؤساء شیعه در تکفیر وی اصرار بیشتر ورزیدند.

به‌هرحال در ۲۹۸ که بعضی از اتباع وی را به‌سبب اعتقاد به‌اقوال حلاج توقیف کردند خود حلاج روی پنهان کرده بود و در شوش متواری بود. صاحب برید شوش که برحسب اتفاق محل اختفای وی راکشف کرد وی را با

هیئت مبدل از جایی که پنهان گشته بود بیرون آورد. می‌گویند حلاج با اصرار و تأکید تمام کوشید تا هویت خود را انکار نماید. اما یک تن از پیروانش که در بغداد توقیف شده بود و در زیر شکنجه پذیرفته بود که نهانگاه حلاج را کشف کند و شیخ را بدست عمال سلطان بسپارد، وی‌را باز شناخت[۱۸]. وقتی حلاج را جهت محاکمه به‌بغداد می‌آوردند (ربیع‌الاول ۳۰۱) برشتری نشانده بودندش و منادی بانگ در می‌داد که اینک یکتن از عمال قرمطیان، و بیایید و وی را بشناسید! درواقع در طی این سالها، و چندی بعد، قرمطیان برای مسلمین مایهٔ وحشت ونفرت بودند[۱۹] و دعویهایی نظیرآنچه ازحلاج نقل می‌شد بدانها نیز منسوب بود. حتی چند سالی پیش از آنکه حلاج در بغداد دعوت خویش آشکار کند ابوالفوارس نام از دعوتگران قرمطی را در آنجا بردار زدند (۲۸۹). می‌گویند وی، در آخرین لحظه به‌کسانی که در پای دارش بودند گفت که سن بعد از چهل روز دیگر زنده خواهم شد و بدنیا باز خواهم گشت. چون چهل روز بگذشت مردم به‌پای دارش گرد آمدند جسدش همچنان بر بالای دار بود. بین خلق اختلاف افتاد بعضی گفتند ابوالفوارس دروغ گفت و این لاشهٔ اوست پاره‌یی گفتند سلطان کس دیگر را کشته است و جسد وی را برجای ابوالفوارس به‌دار زده است. کار هردو دسته به‌نزاع کشید و سرانجام شحنه آمد و آنها را از هم جدا کرد. این واقعه حاکی بود از تأثیر تبلیغات قرمطیان در بین عوام، و غرابت دعاوی آنها. باری حلاج متهم به‌ارتباط با قرمطیان بود. کسانی هم که در تعقیب و توقیف او سعی کردند وی را متهم بدان می کردند و همچنین ادعا می‌شد که وی در اهواز و بغداد دعوی ربوبیت کرده است و در نامه‌هایی هم که به‌بعضی دوستان و مریدان خویش نوشته است از حلول دم زده است. به‌علاوه می‌گویند در همین نامه‌های وی سخنانی آمیخته به‌رمز وجود داشت که حاکی از دعوی ربوبیت یا اتحاد و حلول بود. البته اینکه بعضی از یاران حلاج وی را در طی این نامه‌ها به‌عنوان «هوهو»، «ذات‌الذات»، و «علام‌الغیوب» خوانده باشند ظاهراً می‌بایست به‌همان قول مشهور او درباب مسألهٔ «عین‌الجمع» مربوط باشد که‌گویا با تأویلی که حلاج از آن قول کرده است فقها آن‌را در معنی «دعوی الربوبیه» تلقی نکرده‌اند. درحقیقت آنچه حلاج را در نزد فقهاء مستوجب محکومیت می کرد ظاهراً اقوال وی بود، در مسایل مربوط به‌عبادات و احکام

و مخصوصاً جنبهٔ رخصت اباحه‌آمیزی که در آن اقوال بود. معهذا خود اوگناه واقعی خویش را عبارت می‌دانست از قول به‌توحید، که فقها نمی‌توانستند آن را درک و قبول کنند. می‌گویند وقتی، کسی از او پرسید که او را به‌چه‌گناه‌گرفته‌اند در جواب بیتی خواند بدین مضمون: برای سه حرف که نقطه ندارد و دو حرف نقطه‌دار، همین وبس. درین بیت اشارت‌او بنابرمشهور به‌لفظ توحید بود[۲۰] و بدینگونه حلاج حکم فقها را در حق خویش به‌طرز تفکری که در مسألهٔ توحید داشت منسوب می‌کرد و عرفاء بعد از وی هم در واقع با تأیید همین قول وی بود که مدعی شدند وی، جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد.

باری، در محضر علی‌بن عیسی وزیر معروف، و با حضور فقهاء و قضات حلاج‌را استنطاق کردندومخالفان‌وی‌را ازعلوم واز قرآن وسنت بی‌نصیب‌خواندند. حامدبن‌عباس هم که درین هنگام متولی خراج سواد بود در توقیف و محاکمهٔ وی اصرار ومداخله‌یی تمام داشت. در این محاکمه زندیقی و قرمطی بودنش ثابت نشد معهذا علی‌بن‌عیسی فرمان داد تا ریش وی را تراشیدند و سپس وی را یک روز برجسر شرقی و روز دیگر برجسر غربی زنده برصلیب بستند (۲۰۱). منادیی‌هم ندا در داد که اینست یکتن ازقرمطیان، بیایید وبشناسیدش. بعد اورا ازصلیب بگشودندوبرای آنچه امروز «ادامهٔ تحقیقات»می‌خوانند به‌زندانش‌بردند.

این‌ادامه تحقیقات‌هشت سال طول کشید ودرین‌مدت‌حلاج‌را باخادم و با برادرزنش که همراه‌اوتوقیف‌شده‌بودندازیک‌زندان‌به‌زندان دیگر منتقل‌می‌کردند. در جریان این محاکمه و تحقیقات، صوفیهٔ بغداد هم، چنانکه از یاران جنید انتظار می‌رفت، نسبت به‌حلاج علاقه‌یی نشان ندادند. در آخرین محاکمه‌که حکم به‌تکفیر قطعی و قتل حلاج شد از صوفیهٔ بغداد فقط ابن‌عطا آدمی —مشهور به‌ابوالعباس —نسبت به‌وی همدردی و همداستانی نشان داد.

این‌ابوالعباس‌احمدبن (یامحمدبن سهل‌بن) عطاء، که آملی بود خود اهل ریاضت ومجاهدت به‌شمار می‌آمد و مخصوصاً اهل حدیث و سنت بود. چنانکه حتی در نزد مالکیه اقوالش درین ابواب موثق شمرده می‌شد. پاره‌یی اقوال منسوب به‌او حکایت از اصالت فکر و استقلال رای دارد و جالب است. آنگونه که از روایت صوفیه — از جمله از تذکرةالاولیاء عطار — برمی‌آید وی با متکلمان بغداد نیز درباب الفاظ و اشارات صوفیه‌گه‌گاه مجادله داشت. قشیری او

را از علماء متصوفه می‌شمرد و هجویری او را در ردیف حلاج و شبلی از کسانی می‌خواند که غیبت را برحضور مقدم می‌دارند. وی قریحهٔ شعر هم داشت و در بعضی کتب صوفیه — از جمله کتاب اللمع سراج — اشعار جالبی از وی نقل شده است. ابن‌عطاء آدمی در اوایل حال، مانند حلاج، در حلقهٔ یاران جنید بود، اما بعدها از وی تا حدی جدا شد و حتی برپاره‌یی سخنان استاد اعتراض کرد. از جمله در مسألهٔ فضیلت اغنیاء برفقرا و همچنین درباب مسألهٔ خواطر برقول جنید اعتراض کرد و می‌گویند جنید هم او را بسبب همین‌گونه‌گستاخیهایش نفرین کرده بود. درهرحال در جریان آخرین محاکمهٔ حلاج، ابن‌عطاءآدمی تنها کسی بود از صوفیهٔ بغداد که به‌دفاع از حلاج برخاست وهمین دفاع او بعدها حلاج را در نزد متشرعهٔ صوفیه از اتهامات مخالفان تا حد زیادی تبرئه کرد.

در دورهٔ توقیف مربوط به‌ادامهٔ تحقیقات، نصر غشوری حاجب خلیفه المقتدر عباسی‌نسبت به‌حلاج ارادت و محبت خاص یافت، خود خلیفه و مادرش سیده «شغب» هم بی‌آنکه بخواهند یا بتوانند حکم فقها را در مورد وی تعدیل یا تبدیل کنند حلاج را تا حدی تحت حمایت‌گرفتند، زندانش را به‌دارالسلطان منتقل کردند، و حتی برای علاج بعضی امراض خویش از وی دعا و کرامات خواستند. اما در همین احوال واقعه‌یی اتفاق افتاد که ضرورت این آخرین محاکمه را تسریع کرد و منتهی شد به‌اصرار مجدد حامدبن عباس — که اینک به‌وزارت رسیده بود — درمحاکمه و قتل حلاج. قضیه ازین قرار بود که در ولایت دینور کسی را توقیف کردند با نامه‌یی عجیب از حلاج، که در بالای آن نوشته بود: از رحمن رحیم به‌فلان‌بن فلان. نامه را به‌بغداد فرستادند و وقتی آن را به‌حلاج نشان دادند تصدیق کرد که به‌خط اوست. پرسیدند که آیا دعوی ربوبیت‌داری؟ گفت نه، اما این آن چیزیست که نزد ما «عین‌الجمع» خوانند و کسان دیگر نیز از زمرهٔ صوفیه بدان قایلند. می‌گویند حامدبن عباس از وی خواست تا اعتقاد خود را درین باب بنویسد و وی نوشت. از صوفیهٔ بغداد درین زمان جنید حیات نداشت ازین رو قولی که درباب حکم او در تذکرةالاولیاء عطار آمده است نباید درست باشد، یا لااقل مربوط به‌این آخرین محاکمهٔ حلاج نیست. ازسایر مشایخ، ابومحمد جریری، و ابوبکر شبلی‌را بخواندند تا رأی آنها را درباب اقوال حلاج بپرسند. گویی یکبار دیگر داستان تعقیب صوفیه، که در

عهد حیات جنید به‌وسیلهٔ غلام خلیل عنوان شده بود، از سرگرفته می‌شد و با محاکمهٔ حلاج در واقع تصوف عرضهٔ محاکمه می‌گشت. جریری و شبلی نخست سعی کردند تا از ورود در جریان خود را بر کنار دارند اما ممکن نشد. سرانجام وقتی از آنها درباب دعاوی حلاج سؤال شد جریری گفت این مرد کافرست وی را باید کشت و هر کس را نیز که چنان اعتقاد دارد هم‌باید کشت. شبلی جوابش ملایم‌تر بود: هر کس که اعتقادش چنین باشد می‌بایست وی را از آن باز داشت. وقتی اعتقاد حلاج را برفقها عرضه کردند همگی آن را رد کردند اما گزارش رسید که ابن‌عطاء آدمی از علماء متصوفه مقالات حلاج را منکر نیست. به فرمان حامدبن عباس کلام حلاج را بروی عرضه کردند و رأی وی را در آن باب خواستار شدند. می‌گویند وی صریحاً نوشت که من نیز همین اعتقاد دارم و هر کس جز این اعتقاد دارد کافرست. وقتی وی را نزد حامد بردند وزیر با وی سخن درشت‌گفت و وی نیز با وزیر پرخاش کرد و در دفاع از حلاج با وی به تندی وگستاخی سخن راند. وزیر برآشفت و فرمان داد تا در آن مجلس وی را سخت بزدند و مجروح کردند. چنانکه اگر همانجا از آسیب ضربه‌ها نمرد، چند روزی بعد، هم از آن لطمه‌ها جان داد (ذی‌قعده ۳۰۹). بازپرسی طولانی و ملال‌انگیزی در مورد حلاج همچنان ادامه یافت. هر روز حامد او را به‌مجلس خویش می‌آورد و در حضور فقها و قضات از وی استنطاق می‌کرد و باز به‌محبس برمی‌گردانید. این طول جریان بازپرسی برای آن بود که شاید در طی سخنانی که پیش می‌آید بهانه‌یی کافی به‌دست آید، تا حلاج را به‌قتل آورد. خلیفه و مادرش هم که نهانی علاقه‌یی به‌حلاج یافته بودند، قدرت آن را که از حلاج دفاع کنند نداشتند و حامد در کار تعقیب حلاج تا حدی نظر به‌کسب قدرت یا غلبه بر رقبای سیاسی داشت.

یک اتهام عمدهٔ حلاج ظاهراً اعمال سحر بود که دختر ابوالحسن سامرّی بروی وارد آورد. این دختر زوجهٔ پسر حلاج بود و پدرش نیز خود از پیروان و شاگردان حلاج بشمار می‌آمد. اتهام دیگرش عبارت از مسألهٔ «دعوی‌الربوبیه» بود که رؤساء شیعه وی‌را بدان متهم می‌کردند. مسألهٔ عشق‌الهی هم که حلاج بارها در سالهای آزادی و در طی دوران دعوت خویش در بازارها و مسجدها از آن دم زده بود، وی‌را به‌شدت مورد سوءظن می‌داشت. در حقیقت این اعتقاد، سالها

پیش از شروع اولین محاکمهٔ حلاج حتی قبل ازآنکه وی برای آخرین بار به بغداد بیاید، در بغداد بهانهٔ تعقیب و آزار جماعتی از صوفیه را فراهم آورده بود. غلام خلیل، یک تن از زهاد متصوفه، که خود در لزوم پیروی از شریعت اصرار و تعصب تمام داشت برخی ازصوفیهٔ بغداد را به‌همین عنوان، در نزد خلیفه به زندقه و الحاد متهم کرده بود. اما در مورد حلاج مسألهٔ حب‌الهی خیلی بیش از آنچه در عهد «الموفق» دستاویز تعقیب ابوحمزهٔ بغدادی، ابوالحسین نوری، و سمنون‌المحب شده بود و خامت یافت و مخالفان حلاج در این مسأله دعوی حلاج را با نوعی زندقه مربوط کردند و آن را از مقولهٔ دعاوی مانوی و مبنی برتصور وجود جزء الهی در انسان وانجذاب اجزاء نور به‌مرکز انوار فرا نمودند. بدینگونه، قول به‌عشق الهی نوعی دعوت به‌عقاید و تعالیم مانویه بود و احیاء و اظهار زندقه محسوب می‌شد.

با اینهمه در طی این محاکمهٔ دوم نیز، متهم هر دفعه که در محضر قاضی حاضر می‌شد به‌نحوی سخن می‌گفت که هرگونه شبهه‌یی را دفع می‌کرد، و هربار «کلمهٔ شهادت» را برزبان می‌آورد و هرگونه دعوی ربوبیت یا مهدویت را که به‌وی منسوب می‌شد انکار می‌کرد. اینحال ظاهراً تا پایان محاکمهٔ دوم دوام داشت با اینهمه حامدبن عباس توانست فقها و قضات را به‌حکم کردن بر محکومیت وی وادارد. به‌علاوه حامد و اعوانش سعی بسیارکردند تا مریدان و یاران حلاج را نیز به‌دست آوردند که از آنجمله تعدادی هم دستگیر شدند و بیشترشان به‌دست نیامدند. اگر درست باشد که در بین این‌گرفتاران یکتن به‌نام ابوبکر الهاشمی بود که حلاج وی را ابوالمغیث می‌خواند و مریدانش وی را «نبی» و «رسول حلاج» می‌شمردند، می‌بایست آنچه مخالفان حلاج در انتساب «دعوی‌الربوبیه» به‌وی می‌گفتند درست باشد. دربین کاغذهایی که ازین شاگردان به‌دست آمد پاره‌یی دستورها بود درین باب که دعوت تازه را از چه طریق باید نشرکرد و چگونه باید نوگرویدگان را جلب کرد و راز آشنا. معهذا ممکن هست که بخش عمدهٔ این اسناد برای تفسیر قول اناالحق منسوب به‌او درست شده باشد یا در تعبیر عقاید او راجع به‌عشق و اتحاد.

درهرحال حقیقت حال حلاج چنانکه باید در طی این بازجوئیها هم معلوم نشد از آنکه بازجویی و محاکمه چنانکه غالباً در نظایر این موارد پیش

می‌آید برای محکوم کردن متهم بود نه کشف حقیقت احوال وی. با چنین غایتی که در این محاکمه دنبال می‌شد عجب نیست که در طی اخبار و روایات باز مانده، همه‌گونه اتهام‌برمتهم وارد کرده باشند: دعوی بابیت، دعوی مهدویت، دعوی نبوت، و دعوی ربوبیت. پیداست که محاکمه کنندگان، زبان حلاج و جنبهٔ رمزی کلام او را که بعدها صوفیه — خاصه روزبهان بقلی — آن را در ضمن شرح شطحیات وی بیان داشته‌اند در نیافته‌اند یا نخواسته‌اند دریابند. با اینهمه از تمام نامه‌ها وگواهیها که بدست آمد، چیزی حاصل نمی‌شد که فقها جرئت کنند با اطمینان تمام آن را دستاویزی سازند در وجوب قتل حلاج. به علاوه حلاج همواره «شهادتین» را برزبان می‌داشت و حتی در زندان نیز غالباً به‌روزه و نماز و ذکر و دعا و استغفار مشغول بود. تا آنکه سندی به‌دست آمد حاکی از آنکه حلاج به‌یاران خویش تعلیم کرده بود که هر کس‌می‌خواهد حج واجب به‌جای آورد اگر نتواند هم در خانهٔ خویش محرابی برآورد و به‌آداب خاص تطهیر واحرام و طواف انجام دهد مثل آنست که حج کعبه به‌جای آورده باشد. وقتی از حلاج درباب این تعلیم وی پرسیدندگفت که این قول مبتنی بر حدیثی است که در کتاب الاخلاص اثر حسن بصری آمده است. می‌گویند یکتن از قضات این دعوی حلاج را رد کرد وگفت در آن کتاب چنین روایتی نیست و من از آن سماع دارم [۲۱]. حامد از دو قاضی بزرگ بغداد درباب این قول حلاج فتوی طلبید. ابوجعفرابن بهلول‌گفت روایتی نقل کرده است و چون رأی خود او نیست براو نمی‌توان اعتراض کرد. اما قاضی ابوعمر (وفات ۳۲۰) این قول را زندقه شمرد و قایل را زندیق. همین قاضی ابوعمر بود که به‌اصرار حامد فتوی نوشت — برقتل حلاج. به‌موجب یک روایت دیگر، گویندگذشته از حج برای سایر احکام از روزه و نماز و زکوة نیز حلاج چیزی عوض آورده بود و قاضی‌گفته بود که این سخن تمام شریعت را تباه می‌کند و به‌خون او فتوی نوشت. آیا حلاج صوفئی قایل به‌اسقاط و سایط و شرایع بود؟ زندیق بود یا قرمطی [۲۲]؟ اخبار و روایات چنان متناقض می‌نماید که این نکته را به‌درستی نمی‌توان دانست. اما آنچه دستاویز حامدبن عباس و یارانش در توقیف و محاکمهٔ او شد سه نکته بود: ارتباط با قرامطه، دعوی ربوبیه، و قول به‌عین الجمع که در عبارت اناالحق خلاصه می‌شد [۲۳]. به‌نظر می‌آید که حامد همین

سه نکته را جهت تعقیب او کافی می‌دید لیکن فقها به‌مسألهٔ «تبدیل حج» بیشتر توجه کردند چرا که این رأی جنبهٔ فقهی و سیاسی روشنتری داشت و حلاج را در عین‌حال به‌قرامطه و زنادقه هر دو منسوب می کرد. درینصورت می بایست دستاویز قتل او نه مجرد قول اناالحق بلکه بیشتر مسألهٔ تبدیل حج باشد که‌نوعی زندقه تلقی شده است و مخصوصاً به‌سبب مشابهت با رأی قرامطه درین باب ارتباط حلاج و دعوت او را با قرامطه تا حدی ثابت می کرده است و به‌دعوت او رنگ سیاسی می‌داده است. این نکته که چند سالی بعد از کشته شدن حلاج، قرمطی‌ها بصره و کوفه را عرضهٔ دستبرد خویش کردند، و فقط نه سال بعد از واقعهٔ حلاج به‌مکه تاختند و حجرالاسود را از آنجا بردند خود در نزد بعضی محققان [۲٤] نشانی بود برآنکه مسألهٔ «تبدیل حج» که حلاج عنوان می کرد در واقع همان چیزی بود که قرمطیها با ربودن حجرالاسود مسلمین را یکچند بدان مجبور کردند و غارت مکه و دستبرد بر کوفه و بصره هم نشانه‌هایی می‌توانست باشد برآنکه دعوت حلاج به‌احتمال قوی با دعوت قرامطه و فاطمیان بی‌ارتباط نبود و یا لااقل کسانی امثال حامدبن عباس به‌خود حق می‌دادند دعوت او را با تشبثات فاطمیان مصر جهت دست یافتن بربغداد بی‌ارتباط ندانند. با اینهمه به‌نظر می‌آید که حلاج بیشتر تحت تأثیر رؤیاهای عرفانی خویش بود تا فکر تأسیس خلافت فاطمی در بغداد. نهایت آنکه چون جنبهٔ تأویلی که در سخنان شطح آمیز او قابل تصور بود، محکومیت او را بدستاویز آن اتهامات الزام نمی کرد، مدعیان بیشتر به‌مشابهت فکر او با قرامطه چسبیدند و محیط عصر هم طوری بود که این اتهام اخیر را درباب او و بربسیاری از افکار و اذهان می‌توانست تحمیل کند.

در هر صورت با آنکه حلاج آخرین بار با نهایت اصرار از خود دفاع کرد و اعتقاد خود را به‌اسلام و مذهب اهل سنت به‌تأکید خاطرنشان نمود، فتوایی که در قتل او صادرگشت به‌سعی و سعایت حامد از طرف خلیفه نیز تأیید شد. نصر غشوری و سیده شغب مادر خلیفه هر چه کردند نتوانستند از اجراء حکم جلوگیری کنند. باقی داستان عبارت شد از اجراء حکم: دار زدن، تازیانه زدن، بریدن اندام‌ها، کشتن، و سوختن (ذی‌القعده ۳۰۹) روایتی که در تفصیل این ماجرا در تذکرةالاولیاء عطار آمده است داستانی شاعرانه است ــ شایستهٔ یک

قهرمان. می‌گویند با آنکه بعد از قتل سرش را به‌خراسان فرستادند پیروانش در آنجا و در بسیاری بلاد دیگر قتلش را باور نکردند و آوازه در افتاد که بعد از مرگ نیز او را زنده دیده‌اند [۲۰] — داستانی نظیر آنچه درباب عیسی مسیح نقل می‌شد.

آخرین محاکمهٔ حلاج هفت ماه طول کشید، و درین مدت حتی ملاقات با او ممنوع بود یا دشوار. با اینهمه از عدهٔ معدودی که او را درین زندان توانستند ملاقات کنند یکی ابن عطاء بود و دیگری یک صوفی جوان از اهل شیراز به‌نام ابوعبدالله خفیف، که روایات او درین باب در کتب صوفیه نقل شده است. وقتی او را از زندان بیرون می‌آوردند که به‌کشتن‌گاه برند آخرین سخنش این بود: حسب‌الواجد افراد الواحد می‌گویند هیچ کس ازمشایخ این سخن وی نشنید الا که وی را بدان سخن تحسین کرد. معهذا این آخرین سخن او در نقل نسخه‌ها و در روایت افواه مکرر عرضهٔ تحریف و تبدیل شد و مفهوم آنرا هر یک از شارحان موافق ادراک و ذوق خویش تفسیر کرد [۲۶]. یک قطعهٔ معروف نیز از سخن وی نقل شده است که گویند وقتی به‌پای دار می‌رفت با نعره و خروش می‌خواند. مضمون قطعه — که اصل آن در تذکرة‌الاولیاء عطار و بعضی مآخذ دیگر نیز هست — شکایتی رندانه بود از فرجام کار خویش «ندیم من به‌هیچ‌گونه بیدادی منسوب نتواند بود. از آنچه خود می‌نوشد، چنانکه مهمان را در حق مهمان رسم هست، به‌من نیز نوشانید. آنگاه چون جام به گردش درآمد نطع و شمشیر خواست. اینت سزای آنکس که در تابستان با اژدها شراب خواهد نوشید!» طرفه آنست که بعضی محققان کوشیده‌اند تا درین قطعه شعر نشانی از تمایلات عیسوی بجویند [۲۸] وحتی پاره‌یی خواسته‌اند اشارتی را که در آن به«اژدها» هست به‌تأثیر اساطیر مجوس منسوب دارند اما شعر از حلاج نیست از ابونواس و بقولی از حسین‌بن ضحاک است و حلاج اگر آن را خوانده باشد از باب استشهاد و تمثل بوده است به‌علاوه جستجوی تمایلات مسیحی نه در این کلام رواست و نه در احوال و آراء کسی که بر رغم اتهام و انتساب به‌عقاید غلاة، تاآخرین لحظهٔ زندگی خویش به‌تصریح و تأکید خود را مسلمان خوانده است و اهل سنت و جماعت [۲۹]. درآخرین لحظه‌های انتظار مرگ، آنچه در حلاج تأثیر غریبی برجای‌گذاشت پیدا شدن ابوبکر شبلی بود، در

نزدیک دار. می‌گویند شبلی از وقتی حلاج را انکار کرده بود و او را مستوجب زجر خوانده بود روی در پوشیده بود و در حالتی پریشان به‌سر می‌برد. در واقع در همان اوایل تعقیب حلاج، وی قول حلاج را نفی کرده بود و بعدها از ملامت وجدان اختلال حالی یافت. البته روایتی هست که می‌گوید شبلی در اواخر حال از آن انکار خویش باز آمد نزد حلاج بازگشت و در آخرین لحظه‌ها نیز وی را خدمت کرد. اما صحت روایت محل تأمل است چرا که در آن روزها دم زدن از محبت حلاج خالی از خطر نبود و فرجام کار ابن‌عطاء آدمی شاهدی است بر این دعوی. به‌علاوه شوریدگی و جنون پایان عمر شبلی هم به‌نظر می‌آید از ملامت وجدان ناشی باشد و اگر وی به‌نزد حلاج برگشته باشد بعید به‌نظر می‌آید که این ملامت وجدان کار او را بدان بیخودیها کشیده باشد. درهرحال، ظاهراً اگر شبلی در پایان کار حلاج را دیده باشد می‌بایست همانگونه باشد که در روایات مشهور هست: در بین انبوه خلق، که به‌تماشا آمده بودند. می‌گویند در شکنجه‌یی که حلاج مصلوب با آن دست بگریبان بود عوام بروی سنگ می‌انداختند، و چنانکه رسم است نسبت به کسی که مورد نفرت سلطان بود اظهار نفرت می کردند. درین حال، چنانکه روایات حاکی است، شبلی هم در بین خلق بود، با همان شور و هیجان جنون‌آمیز که می‌بایست به‌زودی کار او را به‌بیمارستان بکشد. می‌نویسند که اول چون نمی‌گذاشتندش که به‌نزد حلاج‌شود پیغام برای وی فرستاد که خداوند ترا براسرار خویش واقف کرد تو چون آن را فاش کردی ترا چنین پاداش داد. با اینهمه، وقتی تماشاگران برمصلوب سنگ انداختند وی گُل انداخت. اما این گل که شبلی بروی انداخت بیش از سنگ بیدردان حلاج را آزرد. نه آخر به‌قول خود حلاج، شبلی می‌دانست که نباید انداخت؟ [۳۰] در باقی عمر خاطرهٔ این صحنه از یاد شبلی نرفت. می‌گویند همان روز برسرنوشت حلاج گریه کرد، و همان شب هم حلاج را به‌خواب دید. به‌علاوه، در عین آنکه دعوی حلاج را درمسألهٔ عین‌الجمع انکار کرد خود او در آن شوریدگیهای خویش همان سخنان را در شطحیات خود به‌زبان می‌آورد. می‌گویند یکبار هم گفت که من و حلاج یک اعتقاد داشتیم فقط جنون من مایهٔ نجاتم شد و عقل حلاج او را به‌هلاک افکند.

سالها بعد از واقعهٔ حلاج باز شبلی زنده بود اما شور و هیجان بیخودانهٔ

او سبب می‌شد که از صدمهٔ مخالفان در امان بماند و بتواند با شطحیات خویش قسمتی از اقوال و تعالیم صوفیانهٔ حلاج را همچنان نشر و دنبال کند. شبلی، دلف‌بن جحدر نام داشت و به‌قولی جعفربن یونس[۳۱]. در سامره به‌دنیاآمده بود (ح ۲۴۷) و اصل وی از خراسان بود، ازولایت اشروسنه. پدرش ظاهراً از اشروسنیهایی بود که با افشین — خیدربن کاوس — به‌دستگاه معتصم خلیفه راه یافته بودند و خلیفه آنها را همراه ترکان خویش از بغداد به‌سامره کوچ داده بود. اینکه خود وی بعدها در دستگاه خلیفه تقرب یافت وگویند به‌حکومت دماوند هم رسید می‌بایست به‌سبب خدماتی باشد که در جریان توقیف و محاکمهٔ افشین، جنگجویان اشروسنه با اظهار انقیاد نسبت به‌خلیفه، در واقع به‌دستگاه خلافت کرده‌اند. خود وی چنانکه از روایات برمی‌آید خیلی بیش از آنچه برای یک والی دماوند و یک جنگجوی اشروسنی لازم باشد با فقه و حدیث سر و کار داشت. می‌گویند فقیه و متکلم بود: در فقه مذهب مالکی داشت و در کلام بر طریقهٔ حارث محاسبی بود. با اینهمه، آنچه وی می‌جست ورای این مایه علم و معرفت رسمی بود. حتی یک وقت از یک تن از یاران خویش پرسیده بود: چه گویی درباب علمی که دانش علماء در پیش آن تهمتی بیش نیست[۳۲]. پیداست که آنچه کمال مطلوب خود او بود جز چنین علمی نبود. اما قبل از گرایش به‌تصوف، با وجود تبحر در علوم فقهاء و متکلمان، خودش اهل زندگی بود: اهل عشرت و صحبت، و اهل جاه و حشمت. به‌علاوه قریحهٔ شاعرانه داشت و چنان علاقه‌یی به‌شعر نشان می‌داد که بعدها ابوالعلاءالمعری در رسالةالغفران خویش‌او را مخصوصاً به‌همین عنوان تلقی می‌کرد. با چنین سوابق نه انکاری که در حق حلاج نشان داد غریب بود نه‌شور و هیجانی که بعدها او را تا حد یک جنون الهی کشانید.

دربارهٔ مبادی احوالش روایات مختلف است اما اختلاف آنها نه چنانست که جمع کردنشان ممکن نباشد. هجویری می‌گوید که در اوایل کار حاجب خلیفه بود. سمعانی خاطرنشان می‌کند که پدرش در دستگاه خلافت حاجب بود اما نه حاجب خلیفه، بلکه حاجب برادرش الموفق. درینصورت البته اشکالی ندارد که پسر نیز مانند پدر در دستگاه خلافت یکچند حاجب بوده باشد چنانکه روایت عطارهم که می‌گویدحاکم‌ولایت دماوند بودبا عنوان‌حاجبی

وی منافات ندارد و حتی ممکن هست که عنوان حاجب برای وی همچون یک عنوان ارثی فقط اسمی بوده است و در عمل کار او حکومت دماوند بوده باشد. اگر روایت عطار را بتوان پذیرفت می‌بایست قبول کرد که «عمل» واقعی وی در دستگاه خلافت همین حکومت «دماوند» بوده است. به‌موجب این روایت، وقتی خلیفه وی را به درگاه خویش طلب کرد. شبلی با حاکم ری و کوکبه‌یی روی به‌راه آورد و نزد خلیفه رفت. خلیفه هر دو را خلعت داد و بازگردانید، مگر اتفاق افتاد که حاکم ری در راه عطسه‌یی زد و بینی و دهان با خلعت خلیفه پاک کرد. چون این ماجری را به‌خلیفه گزارش دادند خلعت از وی باز ستاند و وی را معزول کرد. روایت البته افسانه‌آمیز می‌نماید اما از طبع تند خلیفه و از سعایت جاسوسان هم نباید غافل بود. این واقعه چشم شبلی را باز کرد. باخود اندیشید که چون خلعت یک سلطان عاریتی را بیالایند چنین عقوبت بینند آنکس که خلعت سلطان واقعی را بیالاید با او چه خواهند کرد؟ این اندیشه بود که او را واداشت تا حکومت و عنوان وجاه وحشمت را ترک بگوید. می‌گویند به‌بغداد بازگشت نزد خیرنساج (وفات ۳۲۲) از صوفیه وزهاد معروف عصر رفت و بردست او توبه کرد.

این خیرنساج خود از تربیت یافتگان سری سقطی بود و طریقه‌اش هم مبتنی‌بود برتسلیم و رضا. کنیه ونام وی چنانکه در روایت سلمی و انصاری آمده است ابوالحسن خیربن عبدالله بغدادی بود، و بعضی‌گفته‌اند اهل سامره بود و محمدبن اسمعیل‌نام داشت[۳۳]. درهرحال درجوانی‌از سامره به‌قصد حج بیرون آمد. اما چون سیه چرده و شوریده حال به‌نظر می‌رسید، در کوفه، کسی بندهٔ خویش‌پنداشتش ودرطی‌گفت وشنودی که بین‌آنها رفت[۳٤] وی را به‌جای یک بندهٔ‌گریختهٔ خویش بگرفت و در کارگاه خویش نساج کرد —به‌نام خیر. می‌گویند بعد هم که ازین اسارت رهایی یافت به‌اسم اصلی خویش برنگشت همان اسم خیر را برای خود نگهداشت. وی از قرار روایات، عمر درازی یافت باابوحمزه بغدادی و سری سقطی صحبت داشته بود، و ابوالحسین نوری و ابومحمدجریری نیز از صحبت وی بهره یافته بودند. در هرحال شبلی در مجلس او توبه‌کرد، اما او شبلی را نزد جنید فرستاد —حرمت جنید را[۳٥].

باری بعد از توبه، شبلی بنابر مشهور نخست به‌دماوند بازگشت. آنجا که

وقتی همچون والی حکومت کرده بود مثل یک دریوزه‌گر از خانه‌یی به‌خانه‌یی می‌گشت و حلالی می‌طلبید. در بازگشت به‌بغداد نزد جنید رفت که خیر وی را بدانجا حوالت کرده بود. اما جنید هنوز چیزی از رعونت حکم و قدرت دروی می‌دید. یکسال وی را به‌دریوزه‌گری وا داشت و یکسال دیگرش وا داشت تا خدمت درویشان به‌جای آورد. این مایه صبر وثبات که او درکار دریوزگی و خدمتگری نشان داد، او را در نظر جنید فوق‌العاده عزتمند کرد و می‌گویندبعدها جنید درحق وی می‌گفت: هرقوم را تاجی هست و تاج این قوم شبلی است. اگر وی چنانکه مشهورست در چهل سالگی توبه کرده باشد (ح۲۸۷)، می‌بایست ده سال اخیر عمر جنید را دریافته باشد. در سلسلهٔ طرائق، وی غالباً واسطه‌یی است بین جنید و نصرآبادی؛ و در ادب صوفیه با آنکه اثر مستقلی از او معروف نیست اقوال او در شمار شطحیات صوفیه اهمیت دارد. چنانکه درشرح پاره‌یی از سخنان او در کتاب اللمع سراج بتفصیل سخن‌رفته است[۳۶]. در هرحال به‌نظر می‌آید که اشتغال به‌علم، و به‌صحبت جنید که همواره در حفظ ظاهر شریعت سعی‌و اصرار داشت شور وهیجان او را که در دنبال توبه و ترک حاصل شده بود فرو ننشاند و او درمکتب صوفیهٔ بغداد اقوال شطح آمیز، نظیرآنچه مایهٔ ملامت حلاج شد، اظهارکرد اما چون بر خلاف حلاج با عناصر شیعی و قرمطی و عوامل مخالف دستگاه خلافت ارتباطی نداشت، از این اقوال‌گزندی به‌او نرسید. معهذا شور وهیجانی که وی در بیان احوال و مواجید خویش داشت به‌اقوال وی رنگ شاعرانهٔ خاصی می‌داد. سخنان وی مثل کلام حلاج عربده‌آمیز، آکنده از شطح، و غالباً تفکرانگیز بود و بساکه اقوال دیگران را نیز گه‌گاه به‌وی منسوب کرده باشند. به‌علاوه در دنبال توبه، و در هنگام اشتغال به‌دریوزگی و خدمتگاری صوفیه، وی بنابر مشهور ریاضتهائی سخت نیز برخود روا داشت که آنهمه نیز ظاهراً —مثل انکاری که درحق حلاج کرد—می‌بایست از اسباب مزید آشفتگیهای روحی و فکری او شده باشد. می‌گویند در مدت ریاضت نمک در چشم خویش می‌ریخت تا ازسوزآن خواب به‌چشمش‌راه نیابد و نقل کرده‌اند که چندین من نمک درین کار صرف کرد. همچنین از ریاضتهاش نقل می‌کنند که پاره‌یی روزها به حجره‌یی درون می‌رفت با یکدسته چوب و آنهمه را برتن خویش می‌زد و می‌شکست ازآنکه می‌پنداشت لحظه‌هایی راکه از خدا غافل بوده است

می‌بایست با عقوبت خویش جبران کند. حساسیت او چنان بود که هرواقعه و هرمشاهده‌یی ذوق او را تحریک می‌کرد و به‌هیجان می‌آورد. یکبار چندین شبانروز در زیر درختی‌دست افشانی می‌کرد و می‌گفت: هو، هو! دوستان که‌آنجا وی‌را به‌آن‌حال دیدند سبب‌آن بیخودیش پرسیدند. وی‌فاخته‌یی را نشان‌داد که بر شاخ درخت «کوکو» می‌کرد وشبلی به‌موافقت او در جوش وخروش آمده‌بود. می‌گویند تا وقتی مرغ از کوکو باز نایستاد شبلی هم از هوهو باز نماند. یکداستان دیگر او شباهت دارد به حکایتی‌که در احوال رابعهٔ عدویه نقل کرده‌اند: گویند پاره‌یی آتش در دست‌گرفته بود و می‌دوید. پرسیدند با این آتش چه خواهی کرد؟ گفت می‌روم تا آتش درکعبه زنم تا خلق از خانه به خانه‌خدای پردازند. بدون شک این‌سخن تعبیر شاعرانه‌یی است از همان قول معروف حلاج — درباب حج — که برای او مایهٔ آنهمه اتهام و عقوبت‌گشت و نیز می‌گویند شبلی چوبی در دست داشت‌که به‌هر دو سرش آتش در زده بود و می‌گفت خواهم تا با یکسر آن دوزخ را آتش زنم و با سردیگر بهشت را، تا خلق تنها به‌خدای پردازند. این سخن، که نیز مثل داستان مذکور در فوق، به رابعهٔ عدویه هم منسوبست در واقع بیان دیگری بود ازین تعلیم معروف بعضی صوفیه که می‌گفتند خدا را باید برای عشق عبادت کرد نه به‌خاطر بیم و امید و نیز سخنی‌بود که‌آن‌را مخالفان‌صوفیه‌نشانه‌یی می‌شمردند از تعلیم زنادقه[۳۷]. طرفه آنست که شبلی‌گه‌گاه همان سخنان حلاج را می‌گفت اما طرز بیان‌شاعرانه و حالت بیقید و جنون‌آمیز شبلی وی را عرضهٔ سوءظن قاضی و وزیر نمی‌کرد. اشعار لطیف‌هم از وی روایت می‌شد که‌گاه به‌مناسبت می‌خواند و با آنکه بعضی از آنها در واقع از شاعران دیگر بودوی آنها را چنان مناسب می‌خواند که‌گویی احوال و افکار خود او را بیان می‌کرد. در واقع شاید بعضی حکایات راجع به‌احوال او را نیز از روی همین گونه اشعار ساخته باشند. از جمله می‌گویند یکبار کسی از وی پرسید که مردی سماع می‌کند و آنچه را می‌شنود نمی‌فهمد این چگونه باشد؟ در جواب قطعه شعری خواند که در آن اشارت بود به‌مرغی که از شاخ درخت بانگ بر می‌آورد از درد می‌نالد و بسا که شاعر نیز خود می‌نالد اما نالهٔ مرغ را در نمی‌یابد چنانکه مرغ هم بسا که خود می‌نالد و لیکن نالهٔ شاعر را به‌جا نمی‌آورد. با اینهمه هردو یکدگر را از عشق بازمی‌شناسند

و مرغ که بر روزگار آشناییها می‌گرید دل شاعر را به‌اندوه و هیجان می‌آورد. اصل شعر، آنگونه که در نفحات از قول پیر انصاری، نقل کرده‌انداز مجنون عامری[۳۸] است.اما بعیدنیست که قصهٔ «هوهو» گفتن‌شبلی را که‌گویند‌در جواب مرغی که «کوکو» می کرد چندین روز وی را مشغول داشت از روی همین‌شعری که به‌مناسبت انشاد کرده است برساخته باشند. البته از خود شبلی نیزاشعاری نقل کرده‌اند که قریحهٔ شاعرانه وی را نشان می‌دهد و تحسین معری را در حق وی موجه می کند.

رفتاری که در حق حلاج کرد، ظاهراً از اسباب مزید شوریدگی‌های وی گشت. می‌گویند بیست ودو بار او را به‌بیمارستان بردند —یعنی به‌دیوانه‌خانه. در همان روزهایی هم که حلاج را دار زدند وی را از همان بیمارستان به‌تماشا آوردند. اما ظاهراً شوریدگی وی بیش از آن بود که رخصت دهند تا به‌حلاج نزدیک شود وگویندگفت وشنودی که در آن احوال با حلاج داشت مع‌الواسطه صورت‌گرفت. در بیمارستان ظاهراً چند بار نیز وی را زنجیر کردند و درین‌باره بعضی حکایات نیز راجع به‌وی نقل کرده‌اند که یادآور قصه‌های دیوجانس و بهلول است. از جمله‌گویند یکبار یاران دربیمارستان به‌دیدنش رفتند.پرسید شما چه کسانید؟ گفتند دوستان تو. سنگ برداشت و به‌جانب آنها افکند. همه بگریختند. گفت دروغ گویان! دوستان به‌خاطر یک سنگ از دوست می‌گریزند؟ شما خویشتن را دوست می‌دارید نه مرا. در واقع شبلی این مایه شوریده‌حالی را نیز نشانهٔ رستگاری خویش می‌شمرد و آن را از سلامت و تعادل سایر خلق بیشتر دوست می‌داشت. یکبار وقتی‌یاران اورابه‌بیمارستان بردند وزنجیر کردندگفت در چشم شما من دیوانه‌ام و شما عاقل، کاشکی دیوانگی من بیفزایدی و عقل شما نیز افزوده‌آیدی. که من بااین دیوانگی‌خویش هرروز به«او» نزدیکتر می‌شوم و شما با آن عقل خویش هرروز از او دورتر. در واقع بااین بیان طعن‌آمیز شبلی می‌خواست حتماً به‌یاران خاطر نشان سازد که آنچه سالک را به‌حق نزدیک می کند رهایی از عقل است —و از استدلال و مصلحت جوئی. از اینکه عاقلان وی را نمی‌پسندیدند حتی به‌خود نیز می‌بالید و از این تکروی خویش نیز راضی بود. یکبار چنانکه سلمی از وی نقل می کندگفت اگر همه خلق عالم مرا قبول کنند این خود برای من مصیبتی خواهد بود از آنکه می‌اندیشم اگر مشرب و

ذوق آنان با مشرب و ذوق من موافق نمی‌بود مرا قبول نمی کردند.

درین شوریدگیها سخنان وی شطح آمیز بود و شطحیات شبلی حتی از آنچه از بایزید و حلاج نقل کرده‌اند گه‌گاه گستاخانه‌تر می‌نمود. خود او وقتی به‌مناسبتی ذکر بایزید در میان آمد گفت اگر بایزید اینجا می‌بود بدست یکتن ازین کودکان ما اسلام می‌آورد— یعنی که از مریدان روزگار ما فایده‌ها می‌جست در حقیقت شبلی و استاد وی جنید، بایزید را اهل بدایت می‌دانستند نه اهل نهایت [۳۹] البته شطحیات شبلی از نوع همان اقوال شطح آمیز حلاج و بایزید بود، اما با طرز بیانی شاعرانه‌تر و شاید همین نکته بود که سخنان اورا کمتر از اقوال حلاج و بایزید زننده جلوه می‌داد. با اینهمه پاره‌یی از شطحیات او اگر ازگوینده‌یی آنگونه شوریده‌حال سر نمی‌زد بیشک مایه شور وغوغا می‌شد. از جمله می‌گویند در یک سال قحطی عده‌یی از یاران نزد وی رفتند چون آهنگ برون آمدن کردند گفت: بروید، هرجا باشید با شما خواهم بود و همه جادر پاسداری و نگهبانی من خواهید بود. البته ممکن هست که این کلام فقط طرز تعبیری شاعرانه بوده باشد از وعدهٔ یاری در حق یاران. معهذا آنچه از ظاهر قول گوینده بر می‌آید آن را جز با لفظ شطح نمی‌توان تعبیر کرد. ابونصر سراج در تأویل قول وی می‌گوید که در آن هنگام گوینده در حال غیبت بود و مرادش حفظ و رعایت حق بوده است. یک کلام دیگر او یاد آوریست از آنچه معراج بایزید می‌خوانند و سیر وی در هوای لا کیفیه. می‌گوید: بر «مالاوراء می‌گذرم جز «وراء» نمی‌بینم و چپ وراست بسوی مالاوراء می‌پویم و جز «وراء» نمی‌یابم. آنگاه باز می‌گردم و اینهمه را در مویی از انگشت کهین خویش می‌بینم. این سیر در مالاوراء بیشک نوعی از همان سیر بایزیدست در میدان ازلیت، و طیران او در هوای لا کیفیه. تأویلی هم که ابونصر سراج از کلام شبلی می کند، کوششی است برای اجتناب از درگیری با مکابرهٔ عوام یا جهت تنزیه و تبرئهٔ شبلی ازاتهام الحاد [۴۰]. یک گفتهٔ دیگر شبلی که نیز مؤلف کتاب اللمع نقل می کند، حاکی از تحقیریست که نسبت به‌علم ظاهر دارد — و باز یادآور اقوال بایزیدست. می گوید سی سال حدیث و فقه نوشتم تا آنکه صبح نقاب افکند. آنگاه نزد آنها که ازآنها حدیث نوشته بودم رفتم وگفتم فقه خدای می‌خواهم هیچ کس ازآنها با من سخن نگفت. در واقع این قول شبلی نیزهمان

سخن مشایخ «اهل حال» بود که نزد آنها علم اهل ظاهر راه به‌خدا نداشت و یکسره محدود بود به‌انسان و حاجات وی. معهذا اظهار این رأی، در دوره‌یی که فقهاء و محدثان در بغداد تدریجاً حشمت و نفوذ فوق‌العاده به‌دست می‌آوردند و حتی صوفیه و اهل حال را تعقیب وآزار می‌کردند ممکن‌نبود برای‌گوینده‌موجب جلب خصومت و ناخرسندی نشود.

در واقع تصوف که از همان آغاز پیدایش خویش‌گرایش به «نور باطن» و اجتناب از قیل وقال اهل مدرسه بود، تدریجاً از همین اواسط قرن چهارم در بغداد به‌سوی علم اهل ظاهر و زهد و ورع اهل حدیث بازگشت و ظاهراً این گرایش تا حدی حاصل یا عکس‌العمل تندرویهای امثال حلاج بود در توجه به‌احساسات و هیجانات روحی و باطنی. در حقیقت بعد از انقضاء دوران جنید و شبلی، صوفیه بغداد یکچند از هرگونه فعالیت قابل ملاحظه‌یی دست بداشتند— از آنکه دوران محنت و اختناق فرارسیده بود. شبلی قبل از مرگ دربارهٔ آن سخنی گفت که طرز تلقی‌او را از مرگ و از عرفان بیان می‌کند. مرگ سه‌گونه است: مرگ در (راه) دنیا، مرگ در (راه) عقبی و مرگ در (راه) مولی. آنکه در دوستی دنیا بمرد منافق مرد آنکه در دوستی عقبی بمرد زاهد مرد وآنکه در دوستی مولی بمرد عارف مرد. مرگ خود او در حقیقت مرگ تصوف یا مرگ‌مکتب بغداد بود چراکه بعد ازاو تا یکچند بغداداز شور وهیجان تصوف خالی‌ماند. در واقع‌آخرین روزهای عمر او در دورهٔ اوج غلبهٔ آل‌بویه بر دستگاه خلافت‌گذشت. چون در همانسالی‌که شبلی در اواخر ذی‌الحجه آن وفات یافت (۳۳۴)، معزالدولهٔ دیلمی در جمادی‌الاخرهٔ آن خلیفه‌المستکفی را خلع کرده بود و خلیفه‌المطیع‌لله را همچون بازیچه‌یی بی‌اراده بر مسند خلافت نشانده بود. از آن پس، و مخصوصاً درین آخرین ماههای عمر شبلی، از خلافت دیگر جز نامی نمانده بود چراکه دیالمه چون در تشیع افراط می‌کردند خلافت عباسیان را بکلی غصب می‌شمردند و ازین رو به‌قول ابن‌الاثیر هیچ باعث دینی وجود نداشت که آنها را نسبت به‌خلیفه‌وادار به‌اظهار طاعت کند[۴۱]. باغلبهٔ دیالمه هرج‌ومرج در بغداد ودر تمام دستگاه خلافت راه یافت، و درگیریهایی که بین عناصر ترک ودیلم روی داد تعصب و اختناق را افزود. ترویج آل‌بویه از تشیع ومبارزهٔ حنابلهٔ بغداد با شیعهٔ کرخ طبعاً محیط را برای صوفیه که خود درنزداکثر فقهاء و متکلمین

هردو فرقه مطعون ومتهم بودند چندان مساعد نمی‌گذاشت. این اختناق ناشی از تعصب تا حدی بود که جمعیت فلسفی و عرفانی معروف به‌اخوان‌الصفا مصلحت ندیدند درین ایام نام خود را درضمن رسائل معروف خویش افشا کنند و حتی بصره را برای نهانگاه جمعیت خویش بس امن‌تر از بغداد یافتند. صوفیهٔ بغداد هم یا مثل ابوعبدالله‌الرودباری (وفات ۳۶۹) از بغداد به‌شام رفتند، یا مثل ابوالحسن حصری (وفات ۳۷۱) در همان بغداد به‌عزلت و خلوت اشتغال جستند. چنانکه، صوفی زاهد و نام‌آوری چون ابونصر سراج (وفات ۳۷۸) هم که در بغداد یک چند توقف می‌کرد در جامع شونیزیه که معتکف بود فقط در سایهٔ زهد و مجاهدهٔ فوق‌العادهٔ خویش توانست از تعرض مخالفان صوفیه در امان بماند درصورتیکه ابوطالب‌مکی (وفات ۳۸۶)، مؤلف قوت‌القلوب، باآنکه اهل‌زهد و ریاضت بود به‌سبب انتساب به‌صوفیه در نزد عامه چندان قبولی‌نیافت. چنانکه مخالفان صوفیه اقوال ناروایی به‌او منسوب کردند و به‌این بهانه او رااز اشتغال به‌وعظ منع نمودند. درست است که درین مدت رشتهٔ تعلیم متصوفه در بغداد قطع نشد اما فعالیت آنها مثل دوران جنید ونوری و شبلی قوت و جلوه‌یی نداشت. فقط بعدها، بازوال قدرت دیالمه و غلبهٔ سلاجقه بود که بازار تصوف در بغداد دیگر باره رونقی‌گرفت. نه فقط ابوسعد دادا (وفات ۴۷۹)، در دنبال واقعهٔ بساسیری ، به‌خاطر خدمتی که در حق خلیفه کرد ، تقرب یافت و توانست رباط ابوسعد را در بغداد به‌وجودآورد بلکه خواجه نظام‌الملک وزیر معروف سلاجقه هم در ترویج صوفیه اهتمام و علاقه‌یی صادقانه نشان داد که تا حدی موجب رواج مجدد تصوف‌گشت [۴۳].

۸ آرامش در بغداد

بغداد در پایان قدرت سلاجقه، با انحطاط روز افزون دستگاه خلافت شاهدتهدید جنگهای صلیبی در نواحی شام و توسعهٔ خطر اسمعیلیه در ولایات قهستان و جبال شد. به‌علاوه، نزاع دایم بین حنابله و اشعریان از یکسو، و بین شیعه کرخ و اهل سنت از سوی دیگر هرج ومرج مستمری را در آنجا به‌وجود آورده بود که مداخلهٔ خلفاء و امراء ترک هم جز مایهٔ تشدید آن نمی‌شد. تعصب عامه که زائیدهٔ این هرج ومرج بود دیگر به‌آن تصوف جوشان عهد شبلی و حلاج و آن تبهای روحانی پرهذیان آنها مجال بروز نمی‌داد. بی‌ثباتی اوضاع و افزونی‌تعدی و تجاوزکه طبعاً مولود هرج ومرج بود، زهاد و صوفیه را محل توجه عامه می‌کرد اما این توجه نیز در عین حال تصوف را از تحرک و آفرینش باز می‌داشت و در حد آداب و اصول مترسمان محدود می‌کرد. مجالس وعظ وتوبه، حلقه‌های قرآن و حدیث، و داستانهای مربوط به‌کرامات و مقامات زهاد و وعاظ عامه راگرد آنها جمع می‌آورد و نفوذ آنها را توسعه می‌داد. این پشتیبانی عوام گاه سبب می‌شدکه زهاد و متشرعه با امراء و وزراء باگستاخی سخن بگویند و گاه حتی موجب می‌شد که معتزله، فلاسفه، یا آزاداندیشان به‌شدت مورد تضییق و محدودیت گردند. اینکه ابوعلی معتزلی پنجاه سال در خانهٔ خویش محبوس ماند، اینکه شیخ اشراق به‌عنوان الحاد مورد تعقیب‌گشت و اینکه شیخ عبد-السلام به‌اتهام‌گرایش به‌مقالات اهل فلسفه از جانب خلیفه اهانت دید در واقع به‌سبب همین غلبهٔ عوام براحوال و اوضاع عصر بود. همین تعصب و علاقهٔ عوام — که در عین حال ناپایدار و بی‌ثبات نیز بود— سبب می‌شد که عبادی واعظ یک بار مثل یک تن از اولیاء مورد تکریم واقع شود و بار دیگر مثل یک زندیق بی‌پناه مخذول و رانده‌گردد، مجالس ابوالفتح خریمی و ابوالفتوح

غزالی – شیخ احمد – شور و هیجان فوق‌العاده بیابد و احیاناً مخالفان آنها – مخصوصاً حنابله – را به‌توطئه و اظهار مخالفت وا دارد. در بین عوامل عمده‌یی که درین ایام موجب رواج کار مشایخ صوفیه در بین عامه شد، بدون شک نومیدی و سرخوردگی از فقهاء و علماء دنیا جوی عصر بود. البته، عدم تفاهم بین فقهاء و صوفیه از قدیم محسوس بود اما از وقتی مدارس – مثل نظامیه و مستنصریه – در بغداد و سایر بلاد به‌وجود آمد و علوم فقهاء و متشرعه ترتیب و برنامهٔ خاصی برای تعلیم یافت خانقاهها و رباطهای مطوعه و زهاد هم که در «ثغر»های اسلام – و بعدها حتی در طرق واقع در قلب حوزهٔ اسلام و یا در داخل شهرها مخصوصاً به‌وسیلهٔ کرامیه – عزلتگاه متصوفه و اهل زهد شده بود به‌اتکای خیرات جاری واوقاف مستمر اهل خیر به مراکز ثابت مخصوص عزلت و اعتکاف تبدیل شد، تدریجاً به‌طوری وسایل عزلت و راحت را برای زهاد و متصوفه تأمین کرد که در اواخر قرن ششم به‌قول ابن‌جبیر اندلسی سیاح معروف، صوفیه درین «خوانق» به کلی از اندوه معیشت فارغ بودند ومثل پادشاهان در آسایش و نعمت به‌سر می‌بردند و نعیم بهشت را هم درین دنیا می‌چشیدند. دعوتهای آنها درین مجالس با لذت موسیقی و سماع هم همراه بود و حتی در مواقع تنگدستی نیز چنان در عیش می کوشیدند که فی‌المثل آنچه مولانا در مثنوی درداستان «بهیمهٔ صوفی» ازاحوال آنهاعرضه داشته است فقط تصویری بیرنگ اما واقعی از نوشخواری وخوشباشی آنهاست وبررغم اصرار وتأکیدی که فقهاء در عدم‌جواز این‌سماع داشتند خودصوفیه به‌این مجالس باچشمی نگاه‌می کردند که‌گویی مجلس عبادت یا مظان اجابت دعا توانند بود. از جمله می‌گویند ابوالوفاء فیروزآبادی (متوفی در ۵۲۸) از رباط‌داران صوفیه به‌عبدالوهاب انماطی گفته بود که در وقت سماع ترا دعا خواهیم کرد و انماطی تعجب کرده بود که‌گویی مرد صوفی وقت سماع را وقت اجابت می‌داند[۱]. و این‌طرز تلقی آنها ازینگونه مجالس حتی خلفا و امراء وقت را وامی‌داشت تا به‌قصد قربت درین مجالس شرکت کنند و خودشان هم دعوتهای مفصل و پرمخارج جهت صوفیه و سماع آنها ترتیب دهند. چنانکه مستنجد خلیفه هرسال در ماه رجب برای صوفیه دعوتی ترتیب می‌داد. یکبار این دعوت با شب زفاف خلیفه مصادف شد و در مجلس قوالی و غنا یکتن از صوفیه تحت تأثیر شعری از قوال به هیجان آمد و جان

سپرد، چنانکه سور خلیفه به‌ماتم تبدیل شد و خلیفه و صوفیه گریه کردند و صوفیه تا صبح برگرد مرده رقصیدند [۲]. نظیر این گونه مجالس در بغداد و بلاد دیگر همواره در جریان بود و منع و تحریم فقهاء از رواج آنها — و توجه عامه وحتی تقدیم نذر و نیاز برای اقامهٔ آنها — نمی کاست. این توجه به‌صوفیه و اهداء نذور و بنای رباطات برای آنها سبب می‌شد که مجالس وعظ آنها قبول و رونق بیشتری بگیرد و واعظان و مذکران غیر صوفی هم برای قبول خویش از مقالات و کلمات آنها استفاده کنند. رواج این گونه اقوال که به‌شطحیات صوفیه می‌مانست البته غالباً مایهٔ خشم فقهاء و متشرعه —خاصه حنبلیان بغداد— می‌شد اما عامه اینگونه سخنان را همچون اسرار و حقایق دین تلقی می کردند و مجالس امثال شیخ احمد غزالی به‌همین سبب غالباً رونق فوق‌العاده داشت و در نزد عامه متضمن حقایق بود. در واقع تبلیغ باطنیه که غالباً در ورای ظواهر احکام، قایل به‌وجود حقایق باطنی وپنهانی بودند کسانی از عامه را که آمادهٔ قبول مقالات مظنون شیعه و رافضه نبودند به‌اقوال و مقالات صوفیه متمایل می کرد — که مواجید و معارف شیوخ خانقاه را به‌عنوان سر حقیقت و لُب شریعت تبلیغ و تعلیم می کردند. بدینگونه، تصوف تدریجاً به‌علت علاقه‌یی که عامه نسبت به‌مشایخ آن نشان می‌دادند، تحت تأثیر رقابت با فقهاء مدرسه عوام پسند شد، خانقاه و رباط را در مقابل مدرسه علم کرد، و تعلیم آن مثل تعلیم اهل مدرسه دارای سلسله و اسناد و اجازه گشت. سلسله‌های صوفیه — نظیر مذاهب فقهی و در مقابل مدارس منسوب به‌ارباب مذاهب — به‌وجود آمد و در سلسله اسناد خرقه و تعلیم این سلسله‌ها نام مشایخ وپیران قدیم قوم، هم که در عصر خود صاحب هیچ نوع فرقه و سلسله‌یی نبودند — هر یک به‌مناسبتی و به وجهی — وارد گشت [۳] درهرحال این اقبال و توجه عامه به‌تصوف که منتهی به‌تأسیس طوایف و سلاسل صوفیه شد در واقع تصوف را قالبی و متحجر کرد واز حال جوشندگی وآفرینندگی —که درتعلیم امثال بایزید وحلاج و شبلی بود — بیرون آورد [٤]. اما از تصوف آنچه می‌توانست، درین دوران تعصب با سطح فکر و فهم مترسمان عامه منطبق باشد بدون شک همین ظواهر و آداب بود که در خانقاهها حفظ شد و مبنای ارتباط شیخ و مرید واقع گشت. باری در مجالس وعظ و تذکیر، مشایخ صوفیه هم مثل سایر وعاظ در صدد جلب توجه و علاقه

عامه برآمدند و بعضی از وعاظ مستعمان و مریدانشان فوق‌العاده زیاد شد و در حق آنهاگه‌گاه به‌قدری هم غلو کردند که احیاناً همانها هستهٔ یک نوع جمعیت منسوب به‌آنها را تشکیل دادند که بعد از آنها — یا حتی در حیات آنها — به نوعی از سلسله و طریقت صوفیانه منتهی‌گشت. چنانکه در سنهٔ ۵۲۱ در مقابل شهرت و رونقی که برای مجالس ابوالفتح اسفراینی واعظ در بغداد حاصل‌گشت حنابلهٔ بغداد که با اقوال این واعظ صوفی مشرب اشعری مذهب مخالف بودند به‌تأیید و تقویت یک واعظ حنبلی — نامش عبدالقادر جیلانی — پرداختند [۵] و این تأیید و تقویت فوق‌العاده چنان موجب شهرت و قبول مجالس وی شد که شیخ زاهد حنبلی به‌زودی همچون یک تن از مشایخ خانقاه مورد توجه عامه واقع‌گشت و بعدها نزد مریدان محیی‌الدین و غوث‌اعظم خوانده شد و کرامات و طامات بسیار بد و منسوب گردید — با یک سلسلهٔ صوفیه به‌نام قادریه. دربارهٔ‌این عبدالقادربن ابی‌صالح جنگی دوست به‌قدری افسانه‌های غریب نقل‌شده است که شناخت سیمای واقعی‌او از میان مه و غبار اوهام و افسانه‌ها دشوارست. قسمت عمده‌یی ازکرامات منسوب به‌او بدون شک بعد از عهد حیاتش و به وسیلهٔ مریدان نقل و روایت شده است. از جمله کتاب بهجة‌الاسرار اثر علی‌بن یوسف الشطنوفی است که آکنده است از کرامات مبالغه‌آمیز، بیش از یک قرن بعد از حیات شیخ تألیف شده است. در بین سایر مآخذ از خلاصة‌المفاخرفی‌اختصار مناقب‌الشیخ عبدالقادر ، اثر امام یافعی مؤلف مرآة‌الجنان و از قلائد الجواهر اثر محمدبن یحیی‌التاوفی باید یاد کرد. روایات مبالغه‌آمیزی که در بهجة‌الاسرار آمده است مخصوصاً به‌وسیلهٔ کسانی چون ابن‌تیمیه و ذهبی مظنون و مردود شناخته شده است. از آنچه شاگردان بلا واسطهٔ شیخ عبدالله‌بن محمد البغدادی، عبدالمحسن البصری، وعبدالله‌بن نصرالصدیقی درباب وی داشته‌اند اکنون ظاهراً نشانی در دست نیست. از قدماء حنابله ابن‌الجوزی درکتاب المنتظم از وی به‌عنوان واعظ نام‌آوری یاد می کند وشور و هیجانی راکه عامه در مجالس وعظ او نشان می‌دهند می‌ستاید . نواده‌اش سبط‌ابن‌الجوزی هم با آنکه در مرآة‌الزمان به‌بعضی کرامات او اشارت دارد چیزی از مبالغات کرامات پردازان بعد را درباب او ندارند. درهرحال مناقب نویسان به‌قدری درباب کرامات وی مبالغه کرده‌اند که هم صوفی بودنش‌را در نزد محققان محل تردید

ساخته‌اند و هم این نکته را که سلسلهٔ قادریه و آداب و رسوم طریقت آنها به وسیلهٔ وی تأسیس شده باشد درخور تأمل کرده‌اند. حتی بعضی محققان قول تقی‌الدین واسطی مؤلف تریاق المحبین را که می‌گوید شیخ در دوران حیات خویش بیشتر به‌سبب مواعظ مشهور بود و فقط بعد از وفاتش بود که بعضی‌ها خرقهٔ تصوف خود را بدو منسوب کردند، درخور قبول یافته‌اند و معقول [۶]. باری جزئیات احوال او به‌سبب همین روایات مبالغه‌آمیز محل تردید واقع شده است چنانکه حتی در صحت نسب وی که بنابر مشهور از طریق حسن مثنی به امام حسن مجتبی مربوط شده است تردید پیش آمده است. از جمله تقی‌الدین واسطی می‌گوید هیچ کس از نسابه آن را قابل قبول نیافته است و مؤلف کتاب عمدة‌الطالب خاطرنشان می‌کند که خود شیخ مدعی این نسبت نبوده است و فقط نوادگانش بعد از او آن را ادعا کرده‌اند. با آنکه علی قاری هروی، در رساله‌یی به نام نزهة‌الخاطر در اثبات و تأیید این نسب سعی دارد، این چنین نسبی هم با عنوان «عجمی» که وی یکچند در طی سالهای تحصیل و سیاحت در بغداد و بطایح بدان مشهور بود مغایرت دارد هم با اسم جنگی دوست در عنوان پدرش که عنوانش معرف نژاد کرد یا دیلمی است. در واقع وی به‌گیلان، ولایت ایرانی ساحل خزر منسوب بودوهمین اسم جنگی‌دوست نیزقرینه‌یی است که این نسبت را تأیید می‌کند و احتمال آن را که وی به‌جیل، قریه‌یی بین واسط و بغداد منسوب بوده باشد بعید جلوه می‌دهد. باری، شیخ عبدالقادر بنابر مشهور در سنه ۴۷۰ یا ۴۷۱ در نیف نزدیک‌گیلان به‌دنیا آمد و بعضی نیز زادگاه وی را بشتیر خوانده‌اند — هم در ولایت‌گیلان [۸]. می‌گویند مادرش شصت ساله بود که بدو آبستن شد و کودک وقتی شیر می‌خورد، چون ماه رمضان می‌رسید از شیر خوردن باز می‌ایستاد. در هجده سالگی برای تحصیل به‌بغداد آمد اما به موجب روایات، خضر را بردروازهٔ شهر دید و او وی را از ورود به‌بغداد مانع آمد. شیخ جوان تا هفت سال بر در بغداد درکنار دجله باقی ماند و درین مدت جز گیاه قوتی نداشت. سرانجام بعد از ریاضتهای طولانی، به‌دستوری خضربه‌بغداد درآمد. به‌مجلس علماء رفت و آمدگرفت اما به‌نظامیه نرفت و با اینهمه فقه حنبلی و شافعی را با ادب عربی در نزد استادان عصر بیاموخت. درضمن تحصیل همچنان به‌ریاضت نیز اشتغال داشت و زاویه‌یی که جای عزلت و

اعتکاف او بود، بعدها در بغداد «برج عجمی» خوانده می‌شد. در بغداد در نزد ابوزکریا تبریزی (وفات ۵۰۲) به‌تعلیم ادب پرداخت و فقه حنبلی را نزد ابوالوفاابن عقیل و قاضی ابوسعدالمبارک‌المخرمی‌آموخت. احادیثی را که در مجالس خویش نقل می‌کند، غالباً از هبةالله‌ابن مبارک و ابونصر محمدبن البناء روایت دارد، اما از ابومحمد جعفرالسراج مؤلف مصارع‌العشاق نیز حدیث آموخت. در تصوف شیخ و مربی او ظاهراً حمادبن مسلم‌الدباس (وفات ۵۲۵) بود لیکن خرقهٔ خویش را از یک شیخ فقیه به‌نام قاضی ابوسعدالمخرمی، که وی نزد او فقه می‌آموخت دریافت وگفته‌اند ابوسعد به‌اشارت خضر آن خرقه را به وی داد. در واقع حماد دباس و ابوسعد المخرمی محدث و فقیه بوده‌اند و در تصوف شهرتی نداشته‌اند. قاضی ابوسعد در ۵۱۳ وفات یافت و مدرسه‌یی درباب الازج داشت که بعد از وی به‌عبدالقادر رسید. حماد دباس هم اهل حدیث بود اما مشایخ حنبلی او را عاری از علوم شریعت می‌شمردند و آنچه را درباب معارف و مکاشفات می‌گفت ادعا تلقی می‌کردند. با اینهمه، کراماتی هم از وی نقل می‌شد که او را نزد عامه محبوب و موجه می‌داشت. درهرحال تربیت و ارشاد حماد دباس و ابوسعد المخرمی، گیلانی را در خط فقه و حدیث و ریاضت و مجاهدت انداخت. اما از زندگی او تا حدود پنجاه سالگی اطلاعات دقیق روشنی در دست نیست و هر چه هست روایات مبالغه‌آمیز و آکنده از کرامات است. اینقدرهست که درطی‌این‌سالها درفقه شافعی وحنبلی‌تبحری یافت چنانکه می‌گویند بر هر دو مذهب فتوی می‌داد و فتاوی او مایهٔ اعجاب فقهاء می‌شد. نیز در همین سالها مسافرتهایی کرد، به‌حج هم رفت و در بطایح چندی به‌سرآورد و یکبار نیز به‌شوشتر سفرگزید و چندی نیز در بغداد متولی مقبرهٔ امام اعظم ابوحنیفه بود. همچنین در همین سالها بود که بعد از سالها امتناع تن به تأهل داد چراکه از فرزندان او یکتن هم در سی و هشت سالگی خود او بدنیا آمد. تدریس در مدرسهٔ ابوسعد المخرمی بعد از مرگ او به عبدالقادر رسید و بعدها عبدالقادر در آن مدرسه مجالس تذکیر پر ازدحامی دایر کرد. در واقع در سنهٔ ۵۲۱ که مجالس ابوالفتح اسفراینی مخالفت شدید حنابله را برانگیخت و آنچه اینها از مجالس او نقل می‌کردند خلیفه را واداشت تا امر به‌اخراج اسفراینی از بغداد دهد و با اینهمه تعصب و حمایت عامهٔ طرفدارانش او را

همچنان به‌ادامهٔ این مجالس تشویق کرد، عبدالقادر هم به‌تحریک و تشویق حنابله درباب‌الحلبه مجلس وعظی برپا کرد و این مجالس چنان قبولی یافت که بازار اسفراینی را از رونق انداخت. می‌گویند شیخ عبدالقادر به‌اشارت و دستوری خواجه‌یوسف همدانی به‌وعظ پرداخت درینصورت می‌بایست این کار را از حدود ۵۰۶ که یوسف برای دومین بار به‌بغداد آمد و سؤال ابن‌السقاء هم از او در همین سال اتفاق افتاد شروع کرده باشد. معهذا قراین نشان می‌دهد که مجالس عبدالقادر مخصوصاً از وقتی که حنابله خواستند یکتن از هم مذهبان خود را به رخ اشاعره بکشند شهرت و اعتبار یافت و قبل ازین تاریخ – که‌تقریباً پنجاه سال از عمر شیخ می‌گذشت – عبدالقادر شهرت و اهمیتی در نزد عامه پیدا نکرده بود [۹]. درهرحال مجالس وعظ وی تدریجاً حیثیت فوق‌العاده‌یی برایش کسب کرد، مریدانش چندی بعد برایش رباطی ساختند و مدرسهٔ قاضی مبارک را هم که به‌وی رسیده بود با خریدن و افزودن بعضی از خانه‌های مجاور توسعه دادند. این مجالس که هواخواهان بسیاری را پیراسون وی جمع کرد غیر از وعظ شامل درس فقه، حدیث، خلاف، و تفسیر نیز می‌شد و غالباً شور و هیجان فوق‌العاده داشت. شاید آنچه ابن‌جبیر سیاح اندلسی درباب شور و حال مجالس ابن‌الجوزی در بغداد دید، تصویری از مجالس عبدالقادر نیز باشد چرا که ابن‌الجوزی واعظ حنبلی هم در عصر خود، از همان جوش و از دحام هم مذهبان خویش بهره‌مند بود که پیش از وی نسبت به‌عبدالقادر اظهار می‌شد. مجالس عبدالقادر ظاهراً به‌طور منظم صبحهای جمعه و شبهای دوشنبه در مدرسهٔ وی دایر می‌شد و صبحهای یکشنبه در خانقاه. از دحام وعلاقهٔ عامه درباب این مجالس به‌حدی بود که‌گفته‌اند المستنجد خلیفه هم‌گه‌گاه درین مجالس حاضر می‌شد و بیشک تمام مبالغاتی که بعدها درباب ولایت و کرامت عبدالقادر می‌شد انعکاسی از همین شور و هیجان عامه بود درباب مجالس او. درهرحال این مجالس وعظ و تذکیر او که می‌گویند تعداد زیادی از یهودو نصارای‌بغداد را هم مسلمان کرد با تفصیل یا تلخیص در مجموعهٔ آثار شیخ باقی است و صدق و اخلاص فوق‌العادهٔ‌گوینده را نشان می‌دهد. در واقع این آثار غالباً خلاصه و زبدهٔ مجالس او را در بردارد و مشحون از مسایل مربوط به‌سنت وآداب دینی است. ازین جمله کتابی است به‌نام الفتح‌الربانی که شامل ۶۲ مجلس اوست

مربوط به‌سالهای ۵۴۵–۵۴۶ که آن را در بعضی نسخه‌ها «ستین مجالس» خوانده‌اند. اثر دیگرش فتوح‌الغیب نام دارد که مشتمل بر ۷۸ مجلس اوست همچنین یک اثر مشهور دیگرش عبارتست از الغنیه لطالبی طریق‌الحق که نیز در حقیقت مجموعه‌یی از مواعظ اوست. در غالب این مجالس گوینده بیشتر همچون یک واعظ جلوه دارد تا یک صوفی و البته به‌ندرت الفاظ و اصطلاحات خاص صوفیه را در آنها به کار می‌برد اما اخلاص و ایمان فوق‌العادهٔ شیخ می‌بایست از اسباب عمدهٔ نفوذ کلام او و مزید شهرت آثارش در بین عامه بوده باشد. مجموعه‌های دیگر هم از مواعظ و ادعیه و اذکار منسوب به‌او در دست است که از آنجمله است حزب بشائرالخیرات، یواقیت‌الحکم، و فیوضات‌الربانیه. به‌علاوه دیوان فارسی، مکتوبات، و ملفوظات هم بدو منسوب است که صحت انتساب آنها محتمل به‌نظر نمی‌رسد ودربارهٔ دیوان تقریباً شک نیست که ازونیست. در بین این آثار فتوح‌الغیب مخصوصاً بی‌ثباتی احوال و تباهی اوضاع زمانه را به نحو بارزی منعکس می‌کند و شکایت شیخ از فساد دوران است که آن را وی ناشی از جهانبارگی خلق و عدم توجه آنها به‌عالم عقبی می‌داند و برای رهایی از مصائب آن — که ظاهراً بیشتر از جنگهای صلیبی و از تهدید باطنی‌ها ناشی است — مخصوصاً گرایش به‌فقر و زهد و رهایی از قید خواهشهای نفسانی را توصیه می‌کند. معهذا این زهد و فقر بیشتر از نوع معاملهٔ زهاد و متشرعه است تا از احوال و مقامات صوفیه. در کتاب الغنیه از همان آغاز کار خاطرنشان می‌کند که هر کس می‌خواهد مسلمان واقعی باشد نه فقط می‌بایست شهادتین را برزبان براند بلکه نیز می‌بایست از هر چه جز اسلام است تبری جوید و این قول هر چند در نزد همهٔ متشرعه و اکثر صوفیه نیز مقبول است باز با وسعت مشرب آن عده از متصوفه که از وحدت واقعی جوهر ادیان و ظاهری بودن اختلافات آنها سخن می‌گویند البته خالی از مغایرت نیست. درین کتاب شیخ طالبان طریق حق را در محدودهٔ شریعت راهنمائی می‌کند و ازین رو سخن وی درین کتاب نیز — مثل سایر کتابهایش — درباب وظایف و عبادات است از نماز و روزه و حج گرفته تا آداب شرعی از اکل و شرب و حمام و خواب و سفر و صحبت و جز آنها. البته چون رعایت آداب شرعی می‌بایست برشریعت مبتنی باشد و شریعت هم اعتقاد درست را الزام می‌کند بحث درباب عقاید هم در

کتاب مطرح می‌شود و به‌تحقیق دربارهٔ عقاید اهل بدعت و علامات آنها می‌کشد. بدینگونه ضمن بحث درباب هفتاد و سه ملت اسلامی، فرقه‌هایی را که وی اهل بدعت می‌یابد، از شیعه و رافضه و مرجئه وجهمیه و کرامیه و معتزله و قدریه و مشبهه و سالمیه، همگی از طریق هدی منحرف می‌شمارد و پرهیز از مقالات آنها را توصیه می‌کند. همچنین به‌مناسبت بحث از لزوم اتعاظ به‌مواعظ قرآن، لزوم احتراز از القاء شیطانی را خاطرنشان می‌کند و از قلب و نفس و روح که ممکن هست از ملائکه القاء یابند یا از شیطان سخن می‌گوید و در ضمن بحث از توبه و شروط و آداب آن یاد می‌کند. اینجا به‌مناسبت قول قرآن که می‌گوید ان اکرمکم عندالله اتقاکم از تقوی سخن می‌گوید و طریق تقوی را تخلص از مظالم عباد می‌خواند و درباب طاعت خداوند سخن را به‌جهنم و بهشت می‌کشاند و از اعمال طاعات و فضیلت عبادات و آداب صلات و صوم در ماه رجب، شعبان، رمضان و سایر اوقات سال و از لیلهٔ برائت و لیلهٔ قدر وصلات تراویح و یوم عرفه و اضحی و عاشوراء و اینگونه مسایل سخن در میان می‌آورد و حتی از صیام دهر و قیام لیل و صلات جمعه و عیدین و صلات جنازه و ادعیه و اوراد ایام هفته به‌تفصیل تمام یاد می‌کند و در پایان کتاب— که شامل دو جلدست — چند بابی هم دربارهٔ آداب مریدان وصحبت اخوان دارد که از تصوف و صوفی سخن می‌گوید و آداب صوفی و سالک را در صحبت شیخ، درباب سفر و حضر و سماع و مجاهده بیان می‌نماید. طرز بحث درین مسایل خاصه در آنچه راجع به‌صوفی و تصوف و مرید و مراد می‌گوید معرف تصوفی است که غالباً به آداب مترسمان محدودست و می‌خواهد سالک طریق را از هواهایی که مایهٔ گمراهی است و از خویهایی که موجب تباهی است باز دارد. طرفه آنست که در مباحث مربوط به‌تصوف هم باآنکه احیاناً به‌اقوال واحوال مشایخ گذشته استشهاد می‌کند هرگز آن اندازه که در نزد اکثر مؤلفان صوفیه — حتی نزد غزالی در احیاءعلوم‌الدین — معمول است در نقل حالات و سخنان آنها شور و هیجان مبالغه‌آمیز نشان نمی‌دهد و شاید از همین جاست که بعضی پنداشته‌اند خود او هم در مدت حیاتش داعیهٔ شیخی یا سابقهٔ انتساب به‌مشایخ صوفیه را نداشته است و طامات و کرامات منسوب به‌او مربوط به‌بعد از عهد خود اوست. در واقع شیخ بنابر مشهور در زی علماء می‌زیست نه در لباس صوفیه، و اشتغالش نیز

غالباً وعظ و تدریس بودنه ریاضت و سماع اهل خانقاه. از صوفیهٔ بعد از او هم جز مشایخ قادریه کسی خرقهٔ خود را بدو منسوب نکرد و به‌قول واسطی هم خود او به کسی خرقهٔ تصوف نداد. معهذا بعداز او فرزندان و نوادگانش ازاو شیخ صوفی و مرشد بی‌مانندی ساختند و هرچند دو پسر مشهورش عبدالعزیز (وفات ۶۰۲) و عبدالرزاق (وفات ۶۰۳) درین باره هم، چنانکه واسطی تصریح می کند، راه افراط نپوئیدند آوازه قدس و طهارت شیخ همراه با خاطرهٔ مجالس پر از ازدحام او سبب شد که یک قرن بعد از او وجودش در هاله‌یی از انوار کرامات و مقامات فرو برود و اخلاف و اعقاب او در نسلهای بعد، از شخص او یک قطب عالم و غوث‌اعظم بسازند. تعداد اولاد و اخلاف او در حقیقت بسیار زیاد بود و اخبار آنها در حوادث تاریخ بغداد مکرر در میان‌می‌آید چنانکه خلیفهٔ المستنصر برای یکتن از آنها رباطی ساخت و خلیفهٔ ناصر بعضی از آنهارا تعقیب و تبعید کرد. در حادثهٔ مغول و سقوط بغداد هم به‌این خانواده لطمه‌هایی سخت وارد شد امابغداد همچنان مرکز فعالیت آنها باقی ماند. تعداد اولاد بلافصل خود شیخ هم آنگونه که از قول پسرش عبدالرزاق نقل کرده‌اند شامل چهل ونه فرزند بود —بیست تن پسر و باقی دختر. وفات شیخ در حدود نود سالگی وی روی داد، ربیع‌الاول یا ربیع‌الثانی سال ۵۶۱، در بغداد. طریقهٔ او در مسایل مربوط به‌تصوف روی‌هم رفته مبتنی بر زهد و مجاهده بود. خود او می‌گوید که تصوف را به‌قیل وقال نمی‌توان یافت فقط به‌جوع و حرمان می‌توان به‌دست آورد. باوجود کثرت مریدان که‌در واقع شیفتگان مجالس او بودند، خلق و اشتغال بدانها را در طریقت حجاب می‌دانست. می گفت خلق حجابی است که انسان را از نفس باز می‌دارد و نفس هم حجابی است که وی‌را از خدا دور می کند. ازین رو انسان تا وقتی خلق را می‌بیند نمی‌تواند نفس را ببیند و تا نفس را مشاهده می کند نمی‌تواند به‌مشاهدهٔ حق دست بیابد. در بین آنچه عقاید او را در مسایل مربوط به‌فقر و زهد عرضه می کند پاره‌یی سخنان هست که ذوق فقر راهبان مسیحی و اخلاص امثال سنت‌آگوستین را به‌یاد می‌آورد.[۱۰] درحقیقت مسألهٔ ترک ارادهٔ فردی که مبنای اخلاق مسیحیت است در نزد عبدالقادر اهمیت خاص دارد و وی غالباً در طی تعالیم خویش بدان مسأله باز می‌گردد و آن را شرط وصول به‌حق می‌یابد یکجا ترک ارادهٔ فردی،

یا موت از اراده، را عبارت از آن می‌داند که سالک جز ارادهٔ خدا چیزی نخواهد و به‌اعتقاد وی درین حال هرآنچه می کند و می‌اندیشد چیزی جز خواست خداوند نیست. جای دیگر به‌مناسبت کلام بایزید را خاطرنشان می کند که در خواب از خداوند پرسید چگونه می‌توان به‌تو راه یافت؟ و خداوند جواب داد باید به‌ترک خویش گویی. این کلام در نظر شیخ یگانه راه وصول است و البته با این مایه اخلاص و ترک نفس و تواضع که در مواعظ شیخ هست بعضی دعاوی رعونت‌آمیز را که به‌وی نسبت داده‌اند یا باید به‌کلی مجعول و مردود شناخت و یا حمل بر شطحیات کرد. از جملهٔ اینگونه دعاوی رعونت‌آمیز وی این سخن منسوب به‌اوست که می‌گویند گفته است: حسین حلاج پایش بلغزید و کسی نبود تا از او دست‌گیرد امامن برای هرکس از یاران و دوستداران که بلغزد، تا قیامت دستگیرم همچنین نقل کرده‌اند که اوگفته است هفتاد دروازه از معرفت برمن گشاده‌اند که پهنای هریک به‌اندازهٔ فاصله آسمان است تا زمین. در بهجةالاسرار هم هست که دروقتی تعداد زیادی از مشایخ واولیاء در مجلس وی بوده‌اند گفته است قدم‌من برگردن تمام اولیاست[۱۱]. نظایر این اقوال در آثار واقعی او نیست و به‌احتمال قوی فقط از وقتی اینگونه سخنان به‌وی منسوب شده است که خواسته‌اند وجود او را در هالهٔ خیره‌کننده‌یی از قدس و ولایت فرو پیچانند.

صوفی و واعظ نام‌آوری که در همین ایام در بغداد می‌زیست و تقریباً دو سالی بعد از عبدالقادر گیلانی وفات یافت ابوالنجیب عبدالقاهربن عبدالله السهروردی بود که ضیاءالدین لقب داشت وسلسلهٔ سهروردیهٔ صوفیه بیشتر به‌نام او و همچنین شاگرد و برادرزاده‌اش شیخ شهاب‌الدین سهروردی ــ منسوب است. ابوالنجیب سهروردی در سهرورد زنجان بدنیا آمد (۴۹۰) و به‌سیزده یا چهارده واسطه نسب به‌ابوبکر خلیفهٔ رسول می‌رسانید. درجوانی به‌بغداد آمد و از علوم رسمی بهرهٔ بسیار یافت، فقه شافعی را از اسعدمیهنی آموخت، و یکچند نیز متولی تدریس در نظامیه شد. اما از آن کار انصراف یافت و به‌عزلت و تصوف گرائید. درین امر هم ازشیخ احمد غزالی ارشاد یافت. در مدت عزلت ومجاهدت از کسب دست خویش می‌خورد و یکچند نیز سقائی کرد. پس از آن به‌وعظ پرداخت و شهرت و قبول فوق‌العاده یافت. مدرسه و رباطی هم بنا کرد که وجود اورا ملجاء

فقرا و درماندگان ساخت و مجالس او را محل توجه عام و خاص. در اواخر عمر به‌قصد زیارت بیت‌المقدس به‌شام رفت اما به‌سبب غلبه و تهدید صلیبیها موفق به زیارت نشد. با اینهمه، نورالدین زنگی مقدمش را گرامی داشت و او یکچند در دمشق ماند و مجلس وعظ هم برپا کرد، پایان عمرش در بغداد رسید — جمادی‌الاخرهٔ ۵۶۳ هجری. از آثار وی رساله‌یی است به‌نام آداب‌المریدین که علی‌بن سلطان محمد قاری هروی (متوفی در ۱۰۱۴) بر بعضی از مطالب مغلق آن شرحی تعلیق کرده است. این رساله مشتمل است براصول عقاید صوفیه و در واقع عقاید و تعالیم خود او را درباب آداب مریدان بیان می‌دارد. از مطالعهٔ آن برمی‌آید که وی در فقه مذهب اهل حدیث داشته است و در معاملات از کسانی بوده است که درویشی را بر توانگری ترجیح می‌داده‌اند و در عین حال ابوالنجیب از آنگونه صوفیان است که به‌فضیلت علم معتقد بوده‌اند — برخلاف کسانی که حتی علم را حجاب تلقی می‌کرده‌اند. از پاره‌یی جهات این رساله شیوهٔ کتاب‌التعرف کلابادی و الرسالة‌القشیریهٔ امام قشیری را به‌خاطر می‌آورد وآنچه شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز به‌نام عوارف‌المعارف نوشته است در واقع بر همین طریقه مبتنی است. در نظر او تصوف آغازش علم است، میانش عمل است، و آخرش موهبت. علم آنچه را مرادست مکشوف می‌کند، عمل طلب را میسر می‌سازد و موهبت به‌آنچه غایت امل است می‌رساند. ازین رو اهل تصوف سه‌طبقه باشند مرید طالب، متوسط طایر، و منتهی و اصل و از این میان مرید صاحب وقت است، متوسط خداوند حال است و منتهی صاحب یقین[۱۲]. طریقهٔ سهروردیه که منسوب به شیخ ابوالنجیب است، به‌وسیلهٔ بهاء الدین زکریای مولتانی و شیخ فخرالدین عراقی درهند انتشار یافت وتعدادی ازسلاسل صوفیهٔ ایران —ازجمله نعمة‌اللهیه، پیر جمالیه، و صفویه — نیز به‌طریقهٔ اومنسوب و مربوط است. اما در بغداد میراث روحانی او به‌شاگرد و برادرزاده‌اش رسید: شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمربن محمدالسهروردی ملقب به‌شیخ الاسلام. وی، در اوایل شعبان ۵۳۹ و به‌قولی در اواخر رجب آن سال، درسهرورد زنجان ولادت یافت. در بغداد نزد عم خویش شیخ نجیب الدین سهروردی تلمذ کردو به‌زودی علاوه بر علوم رسمی و شرعی در معارف اهل طریقت هم سرآمدگشت. به‌موجب روایت‌ابن خلکان عبدالقادر گیلانی هم جزو مشایخ او بوده است اما

ظاهراً تعلم او در نزد عبدالقادر در علوم دینی بوده است، نه در تصوف[۱۳]. چندی هم در بصره نزد یکی از مشایخ به‌تعلم پرداخت. در بازگشت به‌بغداد سالها به‌وعظ اشتغال جست. مجالس وعظ او مورد توجه طالبان شد و خود او نزد عامه محبوبیت فوق‌العاده یافت چنانکه حتی سلاطین و خلفای وقت هم نسبت به‌وی حرمت و علاقه نشان می‌دادند. وی با آنکه بیشتر به‌عنوان شیخ صوفیه شهرت داشت در حدیث وفقه نیز از علماء بزرگ عصر محسوب می‌شد و حتی در فقه فتاوی خاص نیز داشت. در سال ۵۹۹ هجری الناصرلدین‌الله خلیفهٔ عباسی (۵۷۳-۶۲۲) در کنار نهر عیسی که از فرات جدا می‌شد رباطی در کوی مرزبانیه بنا کرد و آن را به‌شیخ شهاب‌الدین واگذاشت. در آنجا عده‌یی از صوفیه با شیخ سکونت کردند و مقرر شد تمام مایحتاج آنها را از خزانهٔ خلیفه بپردازند. رباط دیگری هم در مأمونیه داشت که در اواخر عمر شیخ تعدادی از مریدان در آنجا نزد وی تربیت و ارشاد می‌یافتند و از مجالس او استفاده می‌کردند. خود خلیفه «الناصر» گه‌گاه در مجالس وعظ شیخ حاضر می‌شد و نسبت به‌او احترام فوق‌العاده داشت[۱۴]. درست است که یک بار نیز درحق او سخط کرد و رباط مرزبانیه را از وی بازستد لیکن چندی بعد دوباره بااو بر سر لطف آمد و رباط را به‌او پس داد. اعتماد خلیفه در حق او چندان بود که او را به‌سفارت نزد سلاطین و امراء عصر می‌فرستاد از جمله چند بار از جانب خلیفه به‌دربار «الملک العادل» به‌سفارت رفت. وقتی نیز به‌عنوان رسالت نزد سلطان روم علاءالدین کیقباد سلجوقی رفت و هم درین سفر بود که نجم‌الدین رازی مؤلف مرصادالعباد درملطیه باوی دیدار کرد. به‌هرحال وی مکرر از جانب خلیفه به‌نزد سلاطین و ملوک وقت به‌سفارت رفت. ابن خلکان هم نقل می‌کند که وقتی نیز از طرف دیوان خلافت به‌اربل آمد و آنجا مجلس وعظ هم دایر کرد. در کتاب سیرت جلال‌الدین هم شرح رسالتی که وی ازجانب خلیفه ناصر به‌نزد خوارزمشاه داشت تفصیلش هست. اما از خود شیخ نیز درین باب روایتی هست که هرچند مثل روایت مؤلف سیرت‌جلال‌الدین نشان می‌دهد که سلطان با آنکه حق شیخ را می‌شناخت نسبت به‌او چندان تکریم نکرد، اما در این روایت شیخ آنچه در وصف سیمای خوارزمشاه آمده است با اوصاف و سن او نمی‌سازد و شاید درروایت عمداً خلطی روی داده باشد تا اهانتی راکه از جانب خوارزمشاه برشیخ وخلیفه

وارد شده است به‌جهالت و جوانی‌فوق‌العادهٔ وی‌منسوب‌گردانند[۱۰]. باری‌درطی این سفارتها وهمچنین درضمن‌مسافرتهای دیگر — ازجمله حج —به‌ملاقات بعضی مشایخ عصر نیز نایل شد. از جمله در سال ۶۲۸ که شیخ برای آخرین حج خویش عزیمت سفر کرد عدهٔ کثیری از زهاد و صوفیه و علماء عراق نیز باوی همراه بودند. در این سفر بود که وی باابن فارض عارف و شاعر معروف مصر ملاقات کرد و به‌عده‌یی از اصحاب وی‌از جمله پسرابن فارض خرقه داد[۱۶]. شیخ یکبار نیز باابن العربی ملاقات کرد. می‌گویند در طی این ملاقات ساعتی هر دو شیخ به‌هم نشستند و بی‌آنکه باهم سخن‌گویند از یکدیگر جدا شدند. بعد، وقتی از ابن عربی سئوال شد که شیخ شهاب‌الدین را چگونه یافتی؟ جواب داد سرتاپا غرق در سنت است و چون از شیخ شهاب‌الدین دربارهٔ ابن‌عربی پرسیدند گفت دریائی است از حقایق. طرفه آنست که نظیر همین قضاوت را از شیخ سعدالدین حموی هم در بارهٔ اختلاف احوال شیخ‌شهاب‌الدین با شیخ‌محیی‌الدین نقل کرده‌اند. می‌گویند از سعدالدین پرسیدند که شیخ محیی‌الدین عربی را چون یافتی؟گفت بحریست مواج که پایان ندارد.گفتند شیخ شهاب‌الدین سهروردی را چگونه یافتی؟ گفت نورمتابعت‌ازپیغمبردرجبین‌سهروردی چیزی دیگراست[۱۷]. باری شیخ شهاب‌الدین در حفظ و مراعات سنت تا حدی ساعی بود که می‌گویند در اواخر عمر هم که از پای فروماند دقیقه‌یی از اوراد و عبادات خود را فرو نگذاشت. به‌علاوه با وجود عنوان شیخ‌الشیوخ و شهرت و قبول فوق‌العاده‌یی که در نزد عام وخاص داشت شیخ شهاب‌الدین در نهایت فقر و زهد می‌زیست و می‌گویند به‌هنگام مرگ حتی اندوخته‌یی که مخارج کفن ودفن او را بسنده کند نداشت. درین پایان عمر که شیخ از پا افتاده بود چشمش هم ضعیف شده بود —و به‌قولی نابینا[۱۸]. وفاتش در غره محرم ۶۳۲ در بغدادروی دادوپسرش محمدبن عمرالسهروردی که کتابی به‌نام زادالمسافروادب‌الحاضر دارد طریقهٔ وی را ادامه داد. تأثیر وجود شیخ در نشر این طریقه و در توجیه و تنزیه تصوف فوق‌العاده و پر حاصل بود. طی سالها،نه فقط صوفیه از تمام بلاد جهت‌درک صحبت و کسب فایده به‌خدمت او می‌آمدند بلکه خود او نیز در طی مسافرتهای خویش مکرر در شهرهای مختلف —از جمله در مکه و دمشق و حلب —مجالس

وعظ برپا می‌کرد و حتی فرصت می‌یافت تا مستعدان را تربیت وارشاد نماید. به‌علاوه از هرجا نیز صوفیهٔ عصرگه‌گاه مسایلی نزد وی می‌فرستادند و در باب احوال خویش از وی رأی و فتوی می‌خواستند[۱۹]. دربین دوستداران یا ستایشگران نام‌آور شیخ، کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی شاعر معروف عراق و شیخ سعدی را می‌توان نام برد. سعدی ظاهراً در بغداد به‌صحبت وی رسید و در یک موضع از بوستان — که در بعضی نسخه‌های قدیمتر هم نیست — از وی با تکریم بسیار یاد می‌کند. کمال‌الدین اسمعیل هم هرچند ظاهراً به‌دیدار شیخ نایل نیامد لیکن باوی باب نوشت و خواندگشوده بود و نامه‌یی از شیخ در دست است که درآن با محبت و شفقت شاعراصفهان‌را نصیحت می‌کند[۲۰]. خود شیخ نیز مثل این دو ستایشگر شاعر خویش گه‌گاه شعر می‌گفت — به‌عربی و فارسی. در تاریخ گزیده یک رباعی فارسی بدو منسوبست و در تذکره‌ها — خاصه تذکره‌های متأخرتر تعداد بیشتری ابیات فارسی بدو نسبت داده‌اند. با آنکه در یک روایت مربوط‌به‌سفارتش درنزد خوارزمشاه باسلطان‌ترک‌به‌وساطت مترجم‌صحبت‌می‌کند اشعاری که کمال اسمعیل در ستایش او دارد نشان می‌دهد که شیخ در زبان فارسی هم سخن شناس بوده است و این نکته تردیدی را که ممکن است در انتساب شعر فارسی به‌وی به‌خاطر آید نفی می‌کند. از شعر عربی او هم ابن خلکان نمونه‌یی ذکر می‌کند وهم از روایت ابن خلکان برمی‌آید که مجالس وعظ او نیز با نقل و انشاد شعر همراه بوده است و بسا که یک دوبیت شعر او که در مجلس می‌خوانده است مستمعان را به‌شوروهیجان در می‌آورده است و بسیار کسان موی می‌بریده‌اند و توبه می‌کرده‌اند[۲۱]. باری تأثیر شیخ شهاب‌الدین درنشر و توسعهٔ تصوف نه فقط از طریق مجالس وعظ و ارشاد و تربیت مریدان درخانقاه و مدرسه بود بلکه تا حدی نیز از طریق کتابهایش بود — که در شرح عقاید صوفیه یا نقدآراء اهل بدعت داشت. از این حیث آثار او شهرت و قبول فوق‌العاده‌یی دارد. در بین این آثار یک رسالهٔ او که رنگ عصر را داردعبارتست از فتوت نامه‌یی فارسی [۲۲] که باتوجه به‌علاقهٔ خلیفه ناصر به‌مسألهٔ فتوت‌و مخصوصاً با شهرت و نفوذی که شیخ‌المشایخ بغداد در مسایل مربوط به‌تصوف داشته است اگر از وی باشد می‌بایست در ترویج این طریقت در بین فارسی زبانان تأثیری قوی داشته باشد. یک اثر دیگر شیخ شهاب‌الدین، رساله‌یی

است به‌نام رشف‌النصایح‌الایمانیه فی‌کشف‌الفضایح‌الیونانیه که بعدها ضیاء ـ الدین مسعود شیرازی از تلامذه امام‌فخر رازی به‌آن جواب داد[۲۳]. این رساله را شیخ شهاب‌الدین ظاهراً بدان قصد نوشت تا خلیفه‌الناصر را در مبارزه با اسمعیلیه و با اقاویل فلاسفه که تا حدی مرجع دعاوی اسمعیلیه بود، تشویق یا تأیید کرده باشد. ازین رو، رساله او به‌یک معنی دنبالهٔ کاری بود که امام‌غزالی در تهافت‌الفلاسفه شروع کرده بود و امام شهرستانی مولف کتاب الملل‌والنحل هم آن را در کتاب مصارع‌الفلاسفه ادامه داده بود. در واقع بدنبال مساعی امام غزالی و تا حدی بجهت آنکه مبانی فلاسفه با بعضی اقوال اسمعیلیه نزدیک بود مقارن این ایام فلسفه در نزد متشرعه به‌شدت مورد نفرت واقع شده بود، آن را علم تعطیل می‌خواندند، و متشرعهٔ وقت بشدت نسبت به‌آن اظهار بیزاری می کردند. بنابراین جای تعجب نیست که شیخ درین رساله خلیفه را در مبارزهٔ با فلاسفه یاری کرده باشد خاصه که متشرعه و صوفیهٔ قبل از او نیز رواج فلسفه را در مدارس به‌منزلهٔ یک تکیه‌گاه تعلیم اسمعیلیه تلقی می کرده‌اند. در هرحال مقارن این ایام ناصر خلیفه حکم کرد تا پاره‌یی از کتابهای فلسفی و نسخه های شفای بوعلی را در کوچه و بازار بغداد آتش زدند و از اخبارالحکماء قفطی برمی‌آید که به‌امر خلیفه، رکن‌الدین عبدالسلام (متوفی در ۶۱۱) نوادهٔ شیخ عبدالقادر را به‌سبب مطالعهٔ کتابهای فلسفه و ارتباط با اصحاب تعطیل نکال کردند(۶۰۳) و بزندان افکندند[۲۴]. رسالهٔ رشف‌النصایح شیخ را، معین‌الدین معلم یزدی مورخ (متوفی در ۷۸۹) در سال ۷۷۴ جهت نصرت‌الدین شاه یحیی به‌فارسی ترجمه کرده است که باقی است[۲۵]. ازسایر آثار شیخ شهاب‌الدین می‌توان اعلام‌الهدی و عقیدةارباب‌التقی را که در مکه تألیف کرد، و همچنین رسالةالسیر والطیر، ارشاد المریدین، الرحیق‌المختوم لذوی‌العقول‌والفهوم، رسالهٔ وصیه، و جذب القلوب‌الی مواصلة المحبوب را باید یاد کرد. اما اثر عمدهٔ او کتابی است به‌نام عوارف‌المعارف [۲۶] که در واقع از همان اوان تألیف به‌سبب شهرت و حیثیت نویسنده‌اش همچون کتاب درسی متصوفه تلقی شده است. ظاهراً به‌سبب همین شهرت و رواج فوق‌العاده بود که عوارف‌المعارف از همان اوایل انتشار کتاب، موضوع ترجمه و شرح و تلخیص و تعلیق بسیارگشت. ازجمله، قدیمترین ترجمهٔ فارسی آن، ظاهراً همانست که اسمعیل بن عبدالمؤمن در سال ۶۰۰، هجری

کرده است و او شاگرد و تربیت یافتهٔ یکتن از تلامذهٔ شیخ شهاب‌الدین بوده است دیگر ترجمه‌یی است از ظهیرالدین عبدالرحمن بن بزغش که خود از مشایخ سهروردیه بوده است در فارس. یک شرح فارسی نیز براساس همین ترجمه به‌وسیلهٔ نوادهٔ ظهیرالدین مزبور ــ جنیدبن فضل‌اللهبن عبدالرحمن که صدر لقب داشته است ــ جهت شاه شجاع آل مظفر تألیف شده است. با چنین شهرت و تداول البته عجب نیست که عزالدین محمودبن علی کاشانی متوفی در ۷۳۵ نیز بر اساس عوارف‌المعارف کتاب مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه [۲۷] خویش را تألیف کند و عماد فقیه کرمانی هم عوارف‌المعارف را به‌عنوان طریقت نامه به رشتهٔ نظم کشد. تأثیر کتاب در عقاید و آراء بعضی معاصران جوان شیخ ــ از جمله در نزد سعدی ــ نیز محسوس است و حاکی از اهمیت کتاب. در این کتاب که مشتمل برشصت و سه باب است شیخ شهاب‌الدین تقریباً در تمام مسایل و تجارب صوفیه به‌بحث پرداخته است و کوشیده است تا در هر باب حقیقت آراء و آداب متصوفه را از آنچه مدعیان در آن باب دارند باز نماید و بدینگونه ساحت صوفیه را از اتهامات مخالفان تنزیه و تبرئه نماید. ازین رو، در آغاز کتاب‌شیخ، از منشأ علوم صوفیه، برتری علم آنها و توجه آنها به تصفیهٔ قلب و باطن به‌تفصیل صحبت می‌کند (باب ٤ــ۱)، ماهیت تصوف و سبب آن‌که قوم به‌این نام خوانده شده‌اند با ذکر کسانی که به‌صوفیه منسوب می‌شوند و از آنها نیستند در دنبال این مباحث می‌آید (۹ــ۵) درباب شیخ و خرقهٔ مشایخ و همچنین درباب رباط و خانقاه (۱۰ــ۱۰) نیز به‌تفصیل سخن می‌گوید و بحث را به‌اختلاف احوال مشایخ در سفر و مقام و درباب آداب مربوط به‌سفر و دخول می‌کشد (۱۸ــ۱٦) و حتی از تفاوت بین احوال صوفیه متجرد و متأهل سخن می‌گوید (۲۱). چهار باب دربارهٔ سماع (۲۵ــ۲۲)، سه‌باب دربارهٔ چله‌نشینی (۲۸ــ۲٦)، دوباب دربارهٔ اخلاق (۳۰ــ۲۹) دارد. اما درباب آداب که منشأ تربیت و اخلاق صوفیه است باتفصیل بیشتر صحبت می‌کند، از آداب طهارت و نمازگرفته تا آداب خور و خواب و صحبت (۵۵ــ۳۱). آخرین ابواب کتاب هم درباب احوال روح، مکاشفات صوفیه، و مسایل مربوط به‌خواطر و واردات و احوال و مقامات است (٦۱ــ٥٦) که سرانجام منتهی به بحث در برخی اصطلاحات قوم و در مسایل مربوط به‌بدایات و نهایات می‌شود

(۶۳—۶۲). تمام این ابواب را نویسنده با ذکر احادیث نبوی و روایات مشایخ آغاز می‌کند و اشتمال کتاب براطلاعات ومعلومات تاریخی آن‌را جالبتر می‌نماید. بعضی بابها از جمله آنچه دربارهٔ روح و نفس دارد از لحاظ روانشناسی صوفیه اهمیت خاص دارد. در بارهٔ احوال و مقامات هم آنچه در عوارف‌المعارف آمده است مشتمل برنکات دقیق و تازه است و این مسأله با این غور و دقت در کلام متقدمان نیست. عوارف‌المعارف بیشک مثل رسالهٔ قشیریه زبده و خلاصهٔ جامعی از تمام معارف و تعالیم صوفیه را عرضه می‌کند اما اینکه در این تعالیم وی بعضی محققان تصور کرده‌اند [۲۸] رنگ مسیحیت را می‌توان یافت، تصوری بی‌اساس است و مبتنی برشباهت ظاهر. آنچه درین رساله، شایان توجه است مخصوصاً دقت و صراحتی است که مؤلف در تعریف و تمیز بین عقاید صوفیهٔ واقعی — اهل سنت — و مبتدعه که نام تصوف و صوفیه را به‌دروغ برخود بسته‌اند دارد. پیداست که هدف نویسنده بیشتر آنست که تصوف را از عناصر مشکوک و غیر اسلامی تصفیه کند والبته مسیحیت هم از همین‌گونه عناصرست و خود او ممکن نیست به‌اخذ و نشر آنگونه عناصر اقدام نماید. در این کتاب نویسنده مخصوصاً به‌آداب و اخلاق صوفیه توجه دارد واین نکته از مواردیست که عوارف المعارف را با احیاءعلوم‌الدین امام غزالی پیوند می‌دهد. از تأثیر همین توجه به‌اخلاق صوفیه است که در بین ستایشگران و دوستداران او، سعدی هم بابی را درگلستان به‌اخلاق درویشان اختصاص می‌دهد. این اخلاق درویشانه که سهروردی از آن با تحسین یاد می‌کند مبتنی برفقر و زهد و ایثار هست اما وجود این نوع معانی در مسیحیت هم به‌هیچوجه نشان تأثیر مسیحیت برتصوف و براخلاق صوفیه نمی‌تواند تلقی شود. باری در تصوف، شیخ شهاب‌الدین و عمش ابوالنجیب طریقه‌یی را به‌وجود آوردند که به‌نام آنها طریقه سهروردیه خوانده شد و در تصوف هند و ایران تأثیر بخشید — با اصراری که همواره در جمع بین طریقت و شریعت داشت.

با اینهمه در هنگام وفات شیخ شهاب‌الدین که بغداد هنوز بیست و چهار سالی باسقوط خلافت فاصله داشت عنوان شیخ الشیوخ آن، دربین تربیت یافتگان و دوستداران ابوالنجیب به یک شیخ کرمانی — اوحدالدین حامد نام —

واگذار شد که چون بررغم دقت و مواظبتی که در رعایت دقایق سنت داشت جمال معنی را در آینهٔ طلعت شاهدان مطالعه می کرد وجود او در رأس رباط مرزبانیه از اسباب رواج طعن و انتقاد عامه در حق صوفیه شد. این شیخ اوحد الدین کرمانی اکنون در تاریخ تصوف از جهت طریقه‌یی که درباب عشق مظاهر دارد، و همچنین به‌سبب نقدی طعنه‌آمیز که شمس‌تبریزی درباب همین طریقهٔ او اظهار کرده است، و ذکری که محیی‌الدین بن عربی در مؤلفات خویش از او دارد، معروف است اما در عصر خود از نام‌آوران بزرگ طریقت و در حقیقت آخرین شیخ‌الشیوخ بزرگ و معروف بغداد عهدخلفا محسوب می‌شده است. وی حامدبن ابی‌الفخر نام داشت. در کرمان ولادت یافت و چون در بغداد تربیت و شهرت یافت بیشتر به‌مکتب تصوف بغداد انتساب دارد — هر چند از حیث ادب ایرانی است. در کتابی بنام مناقب یا مقامات که درباب احوال و اقوال اوست نسبت وی را به‌تورانشاه سه شنبهی رسانیده‌اند و درین باب جای تأمل هست. با آنکه وی دربغداد نخست‌گرایش به‌فقه داشت و حتی بتدریس فقه شافعی هم اشتغال می‌جست سرانجام روی به‌تصوف آورد و به‌رکن‌الدین سجاسی (وفات حدود ۶۰۶) گرائید که خانقاه او درکنار دجله بود — موسوم به رباط درجه. در واقع رکن‌الدین سجاسی فرقهٔ خویش را به‌قطب‌الدین ابهری منسوب می کرد که خود مرید و خلیفهٔ ابوالنجیب سهروردی به‌شمار می‌آمد و بدینگونه اوحدالدین منسوب می‌شد به‌سلسلهٔ سهروردیه. اوحدالدین که زکریابن محمود قزوینی صاحب آثارالبلاد از وی به‌عنوان «شیخی مبارک صاحب کرامات» سخن می‌دارد و ابن‌الفوطی او را به‌مثابهٔ شیخی «نیکوسمت» [۲۹] می‌ستاید، مسافرتهای بسیار در عراق و شام و جزیره و جبال و آذربایجان و بلاد روم و حتی ظاهراً در مصر و خراسان نیز کرد و نه بار هم به‌حج رفت و در طی این سفرهای دور و دراز با بسیاری از مشایخ و صوفیان معروف فرصت ملاقات و مصاحبت یافت. از جمله با شهاب‌الدین عمر سهروردی، شمس‌الدین تبریزی، سعدالدین حمویی، محیی‌الدین بن عربی، و صدرالدین قونوی که همه از بزرگان صوفیه عصر بوده‌اند مناسبات یا مفاوضات داشت. از روایات مقامات وی نیز، که ظاهراً خالی از مبالغات معهود نیست، برمی‌آید که بسیاری از امراء و سلاطین عصر نسبت به‌وی با حرمت و تعظیم سلوک می کرده‌اند. چنانکه خلیفه‌الناصر

یکبار او را به‌عنوان «رسول» خویش به‌تبریز نزد اتابک اوزبک‌بن محمد (۶۲۳—۶۰۷) فرستاد و مظفرالدین کوکبوری صاحب اربل (۶۳۰—۵۸۶) در قلمرو خویش برای وی خانقاه ساخت و در حق او تکریم فوق‌العاده داشت. همچنین سلطان‌محمد خوارزمشاه، سلطان عزالدین کیکاوس، و علاءالدین کیقباد از سلاجقهٔ روم نیز بموجب روایات نسبت به‌وی محبت و تکریم نشان دادند. در پایان یک رشته مسافرتهای طولانی که پیش از سال ۶۱۲ شروع شد و روی هم رفته نزدیک بیست سال یا بیشتر مدت‌گرفت اوحدالدین به‌بغداد باز گشت وخلیفه المستنصربالله وی‌را به‌جای شیخ شهاب‌الدین سهروردی که همان ایام و مقارن بازگشت وی به‌بغداد وفات یافته بود (۶۳۲) با تکریم بسیار به عنوان «شیخ رباط مرزبانیه» منصوب کرد و ابن‌الفوطی که ماجرای این واقعه را نقل کرده است می‌گوید خلیفه او را خلعت بخشید، واستری همراه یک تن خادم به‌وی داد. اما شیخ که در واقع عنوان شیخ‌الشیوخ را بعد از شهاب‌الدین سهروردی حاصل کرده بود پس از آن، مدت زیادی در قید حیات نماند و سه سالی بعد، چنانکه در روایت مجمل فصیحی هست در سوم شعبان ۶۳۵ در گذشت. می‌گویند در آخرین بیماری هم که شیخ در بستر مرگ بود المستنصر خلیفه به‌عیادتش رفت و او دست خلیفه راگرفت و موعظه‌یی بلیغ کرد که متن آن نیز در دست هست . طریقهٔ اوحدالدین که بسبب آن، مخالفانش وی را «اباحتی مبتدع» خواندند مبتنی بود برسماع و عشق به‌مظاهر. در مورد اخیر، بسیاری از مشایخ عصر طریقهٔ او را نقد کرده‌اند چنانکه شمس تبریزی ومولانا جلال‌الدین با انکار از آن سخن رانده‌اند [۳۰] و شیخ شهاب‌الدین سهروردی هم بخاطر همان طریقه وی را مبتدع خوانده است [۳۱]. با آنکه خود وی رسم اجازت دادن و خلیفه برنشاندن را تجویز نمی‌کرد، بعضی از مریدانش بعد از وی در زاویه‌ها وخانقاههای منسوب به‌وی‌همین تعالیم اورا ترویج می‌کرده‌اند. احوال ومقامات او را یک تن از پیروانش‌در رساله‌یی بی‌نام جمع و تدوین کرده است اما چون خود او ظاهراً صحبت شیخ را در نیافته است آنچه در باب وی نقل می‌کند غالباً مسموعاتی است آمیخته با مبالغات. این رساله که نسخه‌یی از آن به‌شماره ۱۱۹۹ درکتابخانهٔ نفیس پاشا در استانبول هست تحت عنوان مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی به‌اهتمام استاد فروزانفر طبع شد (۱۳۴۷). در

بین آثار منسوب به‌او منظومهٔ مصباح‌الارواح را جامی و بعضی دیگر از متأخران یاد کرده‌اند اما آن منظومه درواقع از او نیست وگویندهٔ آن شمس‌الدین محمدبن‌ایلطغان‌البردسیری کرمانی نام داشته است. مجموعه‌یی از رباعیات منسوب به او نیز در دست است که یک نسخهٔ قدیم آن مورخ سنه ۷۰۶ متعلق به‌مجموعهٔ ایاصوفیه به شمارهٔ ۲۹۱۰ بالغ بریکهزار و هفتصد وسی و یک رباعی را شامل است، هر چند بعضی از آنها ظاهراً از شاعران دیگرست. بعضی فصول هم به عربی در مسایل مربوط به‌تصوف و کلام از او باقی است که با موعظه او در خطاب المستنصر خلیفه در مجموعهٔ ایاصوفیهٔ مذکور در فوق آمده است. شیخ اوحدالدین کرمانی آخرین صوفی نام‌آور مکتب بغداد بود که قطع نظر از مسالهٔ عشق به‌مظاهر، در بسیاری از عقاید خویش طریقهٔ سهروردی و میراث مکتب قدماء بغداد را دنبال می‌کرد و جالب آنست که پاره‌یی از عقاید او در همین ایام و اندکی پیش از آن در طریقه شیخ احمدغزالی و روزبهان بقلی و فخرالدین‌عراقی نیز در عراق و فارس مورد توجه شده بود و این نکته ارتباط و اتصالی را که بین مکتب بغداد و صوفیهٔ عراق و فارس هست نشان می‌دهد.

۹ باباطاهر و عین‌القضاة

با آنکه تعدادی از پیران بزرگ بغداد همچون شیخ الطایفه جنید نهاوندی و خال وی سری‌سقطی و همچنین شیخ ابوالنجیب سهروردی و برادرزاده‌اش شهاب‌الدین عمر سهروردی خود از بلاد جبال در ولایت ماه (ماد، مدیای قدیم در غرب و مرکز ایران) برخاسته بودند، در مدت شکوفایی و پرباری تصوف در بغداد و خراسان بلادجبال چندان محیط مساعدی برای توسعهٔ تصوف و عرفان نشد. این اقلیم جبال که ظاهراً از عهد سلاجقه، عراق عجم خوانده شد — و ری و همدان و اصفهان و قم و کاشان و دینور و کرمانشاهان را تاحدود آذربایجان شامل می‌شد — حتی تا به‌دوران مغول و تاتار نیز همچنان گه‌گاه آنگونه که حمدالله مستوفی خاطرنشان می کند، مرکز فعالیت معتزله و مشبهه و شیعه محسوب می‌شد. چنانکه در عهد مؤلف احسن‌التقاسیم، در اصفهان عامه در حق معاویه غلو داشتند، در قم و ری شیعه و حنابله فعالیت می کردند، و در مساکن و قرای خرمیه حتی مسجدی هم دیده نمی‌شد. در واقع علاوه بر استیلای طولانی اکراد و دیالمه درین حدود، وجود مذاهب رافضهٔ غلاة و مشبهه و مجسمه، و مخصوصاً فعالیت بقایایی از اباحیهٔ خرمیه، و قرامطه، در بین عامهٔ این نواحی از اموری بود که امنیت و فراغت کافی برای بسط زندگی روحانی سنی درین حدود باقی نمی‌گذاشت. درین نواحی که ازجنب وجوش محیط دانش و فرهنگ قلمرو سامانی به‌دور بود همچنانکه شعر و ادب فارسی درین ایام چندان رونقی نداشت زهد و تصوف نیز نمی‌توانست روز بازاری داشته باشد [۱]. ازین رو وقتی در اواسط قرن پنجم ابوالحسن هجویری کتاب کشف‌المحجوب خویش را می‌نوشت در مقابل تعداد زیادی از مشایخ خراسان و بغداد فقط عدهٔ بسیار معدودی از مشایخ عصر را از اهل عراق و جبال

می‌توانست نام ببرد و در توجیه این نکته می‌اندیشید که «آفتاب محبت و اقبال طریقت اندر طالع خراسان است». ابونصر سراج هم در کتاب اللمع آنچه را از احوال و سخنان صوفیه در خورستایش می‌یافت از مشایخ خراسان یا عراق نقل می‌کرد و غالباً در بیان غلطات صوفیه به‌مقالات اهل عراق اشارت داشت [۲]. در واقع حتی در بین قدماء صوفیه تعدادی مشایخ هم از نواحی عراق و جبال برخاسته بود اما غالب آنها نیز یا با مشایخ بغداد و خراسان مربوط بودند یا بیشتر عمر خود را در خارج از محدودهٔ جبال — فی‌المثل در شام و مصر و حجاز — بسر می‌بردند. از جملهٔ این مشایخ ممشاد دینوری (۲۹۹ یا ۲۷۹) بود از همعصران جنید و به‌روایت کتاب اللمع با او مکاتبه هم داشت. همچنین ابوبکر کسائی (ح ۲۸۰) نیز از اهل دینور که می‌گویند سفر بسیار می‌کرد و هم با جنید ارتباط داشت و یک نامهٔ جنید، خطاب به‌او، در کتاب اللمع نقل شده است که بسیار جالب و پرنکته است. وی از جنید هزار مسأله پرسید اما جوابها را که از شیخ دریافت قبل از وفات خویش بشست واز بین برد. می‌گویند جنید این کار او را نیز تحسین کرد. یکتن دیگر از مشایخ جبال مظفر قرمیسینی (= کرمانشاهی) بود که با امثال ابوعبدالله خراز(ح ۳۱۰)- صحبت داشته بود و آنچه از احوال اونقل شده است حاکی است از زهدو ریاضت بسیار. از یک همشهری او به‌نام ابراهیم‌بن شیبان هم درین جمله باید نام برد که در وقت خویش شیخ جبال محسوب می‌شد و در سنهٔ ۳۳۷ یا ۳۳۹ وفات یافت. با آنکه مضمون قول او را درباب مواسات با یاران، ابونصر- سراج از مقولهٔ سخنانی می‌خواند که دستاویز اهل اباحه تواند شد از آنچه از احوال او در غالب مآخذ صوفیه نقل شده است از سعی و مراقبت در حفظ آداب شریعت حاکی است. امام قشیری هم از وی نقل می‌کند که گفت علم فنا و بقا براخلاص و حدانیت و صحت عبودیت می‌گردد. ابراهیم‌بن شیبان با ابراهیم خواص و ابوعبدالله مغربی صحبت داشته بود و بدینگونه تحت تأثیر مشایخ بزرگ عصر بود. در بین مشایخی که مخصوصاً در خارج از حوزهٔ جبال بیشتر می‌زیسته‌اند باید از صایغ دینوری که در مصر مرد (ح ۳۳۰) و ابوالعباس دینوری که در سمرقند (بعد از ۳٤۰) وفات یافت نام برد، و نیز از ابوبکردینوری که در شام می‌زیست و وفاتش ظاهراً بعد از سنه ۳۵۰ روی داد. همچنین از

نامداران مشایخ جبال علی‌بن‌سهل اصفهانی هم‌از اقران جنید، وابوبکر ابهری از اقران شبلی بود وغیر از اینها نام تعداد دیگری نیز مثل ابوبکر یزدانیار ارموی، ابوعبدالله‌گاوبارهٔ همدانی، ابومنصور معمراصفهانی را از مشایخ این ولایات می‌توان در طبقات‌الصوفیه انصاری، رسالهٔقشیریه و مآخذ دیگرنشان داد [۳].
در بین این رجال صوفیه ممشاد دینوری، و ابونعیم اصفهانی از لحاظ مورخ اهمیت خاصی دارند. ممشاد دینوری در نزد سهروردیهٔ هند به‌عنوان یک تن از مشایخ قدیم سلسله ذکر شده است به‌علاوه بنی‌ممشاد نشابورکه در عهد سامانی و غزنوی از رؤساء کرامیهٔ آنجا بوده‌اند خود را به‌وی منسوب می کرده‌اند [٤]. معهذا آنچه در احوال خود او در رسالهٔقشیریه وطبقات‌الصوفیه‌وتذکرةالاولیاء آمده است تصور ارتباط او را بافرقهٔ کرامیه تأیید نمی کند. در مآخذ اخیر با چنان ستایشی از او یاد شده است که بعید به‌نظر می‌آید نویسنده‌یی نشابوری، درباب اجداد کرامیه نشابور، با چنین لحنی سخن بگوید ــ الا آنکه چنین انتسابی درحق وی به‌گوشش نخورده باشد. در طبقات‌الصوفیه انصاری هم از وی به‌عنوان سید و شیخ اهل عراق ستایش بسیار شده است، و احوال او هم حاکی از زهد و اخلاص‌است ــ در رعایت آداب. در بین سخنانی که از او نقل کرده‌اند قولی هم هست دربارهٔ انواع بتهایی که انسان را از حق باز می‌دارند، و از بعضی جهات یادآور قولی است که فرنسیس‌بیکن فیلسوف انگلیسی درباب بتهای مختلف اهل تحقیق‌گفته است و آنچه انسان را ازکشف حقیقت مانع می‌آید. وفات ممشاد بنابر مشهور در ۲۹۹ هجری واقع شد، و در مآخذ صوفیه غالباً ازفرجام حال او و بیماریش در هنگام وفات سخن رفته است اما درمروج‌الذهب مسعودی روایتی هست مربوط به‌وقایع قیام و ظهور اسفاربن شیرویه (۳۱٦-۳۱۹ هجری) که به‌موجب آن ممشاد دینوری زاهد و صوفی در آن ایام و بردست علان قزوینی سردار اسفارکشته شده است [٥]. آیا در روایات صوفیه خلطی واقع شده است یا این ممشاد مقتول غیر ازشیخ ممشاد معروف ــ و شاید فی‌المثل ابن‌ممشاد بوده است؟ تصور می‌رود، مجرد قصه‌های صوفیه را که غالباً جهت بیان فواید روحانی و به‌طور سنتهای شفاهی نقل شده است نمی‌توان برروایات اهل تاریخ ترجیح داد. اما حافظ ابی‌نعیم اصفهانی (۴۳۰-۳۳٦ ــ) احمدبن عبدالله‌بن اسحق‌بن موسی‌بن مهران نام داشته است و قطع

نظر از جنبهٔ تصوف به‌عنوان حافظ و محدث و مورخ هم قابل ذکرست و یک اثر عظیم مربوط به‌تاریخ تصوف تألیف اوست — حلیةالاولیاء وطبقات‌الاصفیاء می‌گویند چون از تصنیف آن بپرداخت آن را به‌نشابور بردو نسخهٔ آن را از وی به‌چهارصد دینار خریدند. درین کتاب بعد از تعریف تصوف و نقل وجوه اشتقاق آن ارتباطآن را بالبس‌صوف — که خود وی رسالهٔ مستقلی درین باب نیز دارد — تبیین می کند سپس شرح حال ٦٤٩ تن از نساک و زهادرا که وی صوفی می‌خواند باشمه‌یی ازکلمات آنها به‌بیان می‌آورد. ذکر خلفای چهارگانه به عنوان پیشروان صوفیه در واقع معرف قصد عمدهٔ اوست در تألیف کتاب — که می‌خواست تصوف واقعی را از آنچه مایهٔ تشنیع و ملامت اهل تصوف شده بود بازنماید. درهرحال حافظ ابی‌نعیم بین فقه و تصوف جمع کرده بود و سبکی خاطرنشان می کند که او سالها در نزد علماء حدیث — از جهت کثرت حفظ و علو اسناد — در تمام شرق و غرب یگانه به‌شمار می‌آمد. در تصوف هم تربیت یافتهٔ جعفر خلدی و مشایخ دیگر بود چنانکه جدش محمدبن یوسف بناء هم از مشایخ صوفیه محسوب میشد. با آنکه انتساب او به‌مذهب شافعی در مآخذ قدیم همه جا هست بعضی از مآخذ متأخر شیعه — ظاهراً تا حدی به‌سبب انتساب خانوادهٔ مجلسی به‌او — کوشیده‌اند تا او را به‌تشیع — وتقیه — منسوب بدارند [٦]. معهذا حنابلهٔ اصفهان او را به‌سبب تعصب و افراط درمذهب اشعری طعن کرده‌اند. مخالفت عامه‌هم درآخر عمر او را از جامع اصفهان راند. معهذا این امر شیخ را از یک قتل عام که به‌امر امیر غزنوی در مسجد جامع اصفهان انجام شد نجات داد و ازکرامات او محسوب‌گشت [٧].

در همین سالهایی که حافظ ابی‌نعیم در اصفهان اخبار صوفیه و اولیاء را در یک نوع دائرةالمعارف عظیم‌جمع‌و تدوین می کرد در همدان هم چند بابای سوته‌دل و ساده‌جان صوفی نهاد می‌زیستند که چند سال بعد یک‌گفت و شنود کوتاه با طغرل بیگ سلجوقی یکتن از آنها را در تاریخ نامورکرد: باباطاهر همدانی [٨]. در واقع به‌موجب روایت مؤلف «راحةالصدور» در سال ٤٤٧ وقتی طغرل‌بیگ وارد همدان شد، سه تن از اولیاء وقت — نامشان باباطاهر، باباجعفر، و شیخ حمشا (د)— آنجا بردر همدان نزدیک بلندیی بودند به‌نام خضر. سلطان که باکوکبهٔ لشکر به‌شهر وارد می‌شد اسب بداشت پیش ایشان رفت و

دستهاشان ببوسید. باباطاهر پاره‌یی شیفته‌گونه بود، سلطان راگفت ای ترک با خلق خدا چه خواهی کرد؟ از این سؤال طغرل متأثر شد و گریست. بادرویش عهدکرد که با خلق رفتار چنان کند که خدای می‌فرماید: با عدل و احسان. این بابای شیفته‌گونه که در وجود این فاتح نا تراش صحراها چنین تأثیری کرد بدون شک همان صوفی و عارف نام آوریست که هنوز در همدان مقبرهٔ او مزار عام است و وجود او در چنان هاله‌یی از قدس و کرامات مستورست که شناخت حقیقت حالش برای سورخ دشواری بسیار دارد. در واقع روایات راجع به‌او به قدری افسانه‌آمیزست که وی را از یکسو با آل‌بویه و ابن‌سینا معاصر جلوه می‌دهد و از سوی دیگر شاهد قتل عین‌القضاة و حتی همعصر خواجه‌نصیر-طوسی می‌سازد. درهرحال چون قدیمترین مآخذی که درباب وی هست حاکی از آنست که در هنگام ورود طغرل به‌همدان هنوز زنده بوده است سال ۴۱۰ را که بعضی مآخذ متأخردرباب تاریخ وفاتش ذکرکرده‌اند قابل قبول نمی‌توان یافت اما ملاقات طغرل با قول کسانی که وی را معاصر دیالمه دانسته‌اند البته منافات ندارد. از روایات دیگر آنچه وی را با عین‌القضاة و خواجه‌نصیر همعصر می‌کند نیز نه با یکدگر می‌سازد نه با این یکتا برگهٔ تاریخی —روایت راوندی. معهذا ممکن هست ازین اقوال استنباط شود که باباطاهر همدانی متعدد بوده است و یا آنکه شاید این پیوند با نام عین‌القضاة و خواجه نصیر اشارتی باشد به‌وجود یک رابطهٔ نامرئی بین وجود باباطاهر از یکسو و تعالیم عین القضاة و بعضی فرقه‌های شیعه از سوی دیگر. چون از اشعار بابا طاهر نسخهٔ موثق و معتبر کهنه‌یی در دست نیست، درین باب هم نمی‌توان از روی تحقیق حکمی کرد[۹]. درحقیقت نه‌فقط در اصل «فهلویات» منسوب به‌او کاتبان، ادوار بعد، دایم تصرفات ذوقی و لغوی کرده‌اند بلکه هرنوع فهلویات دیگران راکه‌احیاناً به لهجهٔ دیگر بوده است به‌باباطاهر منسوب داشته‌اند و این نکته کار بررسی در لهجه و در زمان و زبان‌گویندگان این سخنان را دشوارکرده است. قدیمترین جائی‌که فعلا چند نمونه از اشعار منسوب به‌باباطاهر را در دسترس پژوهنده می‌نهد یک مجموعهٔ خطی است مربوط به‌سال ۸۴۸ که به‌شمارهٔ ۲۰۴۶ در موزهٔ قونیه است و کاتب ازگویندهٔ اشعار — باباطاهر —به‌عنوان قدوةالعارفین نام می‌برد. تا نیم قرن قبل ازین هم اشعاری که به‌این بابای سوته‌دلان منسوب

می‌شد هنوز از تعداد بسیار معدودی از دوبیتی‌ها که در تذکره‌ها به‌نام او آمده درنمی‌گذشت. شرقشناسان هم آنچه در طی همین نیم قرن از مآخذ مختلف گرد آورده‌اند ــ مثل آنچه کلمان هوار C·Huart، هرون الن .HeronAllen,E و لشچینسکی Leszszlnky جمع کرده‌اند ــ روی‌هم رفته به‌زحمت برحدود هشتاد دوبیتی بالغ می‌شد[۱۰]. فقط در ۱۹۲۷ یک نسخهٔ دیوان باباطاهر به‌اهتمام وحید دستگردی در تهران انتشار یافت که مجموع دوبیتی‌های باباطاهر را به‌طور اغراق‌آمیزی به‌حدود ۲۹۶ دوبیتی می‌رسانید. بدون شک این نسخهٔ دیوان، که جامع آن نیز در باب نسخه‌های اساس آن چیزی نمی‌گوید، مجموعه‌یی از دوبیتی‌های تقلیدی ــ و احیاناً اصیل محلی ــ است که ارتباط آنها با نام بابا محقق نیست. حتی اگر هم «رایحهٔ لهجهٔ محلی» که احیاناً ازآنها استشمام می‌شود[۱۱] تا حدی معرف اصالت آنها باشد به‌هیچوجه دلیل صحت انتساب آنها به‌بابای سوته‌دلان نیست. البته مسألهٔ فهلویات منسوب به‌باباطاهر از لحاظ زبان و همچنین ازلحاظ وزن و قالب محتاج بررسی است و احوال و اشعار او نیز در تذکره‌های قدیم ــ مثل لباب‌الالباب و تذکرةالشعراء ــ مذکور نیست و ظاهراً اولین بارکه اشعار منسوب به‌او انتشار یافته است همان حدود قرن نهم هجری باید باشد. اما صورت موجود این فهلویات که قدیمترین آنها به‌قرن نهم می‌رسد بدون شک قدیمترین صورت فهلویات نیست چراکه در کتاب‌المعجم شمس قیس نمونهٔ فهلویات جبال هست و ازحیث لفظ و وزن هر دو با آنچه در فهلویات منسوب به‌باباطاهر هست تفاوت دارد. این نکته نشان می‌دهد که از قرن نهم به‌بعد و وقتی دوبیتی‌های باباطاهر منتشر شده است آنها را به‌وزن و لهجهٔ تازه‌یی ــ جز آنچه در قرن هفتم و قبل از آن بوده است ــ در آورده‌اند تا برای اکثریت فارسی زبانان قابل فهم باشد. البته دوبیتی‌های حدود همدان و زنجان ــ که المعجم هم به‌وجود آنها اشارت دارد ــ از خیلی قدیم مورد توجه عامه بوده است[۱۲]. در بعضی مآخذ عهد سلجوقی هم اشارت هست به‌اینکه از همان ایام کسانی در جمع و تدوین آنها اهتمام داشته‌اند. شاید اقدام فخرالدین اسعد هم که داستان ویس ورامین را از پهلوی (= زبان همین فهلویات ؟) ــ به‌زبان دری نقل و نظم کرده است از نوع همین توجه به‌فرهنگ مردم جبال بوده باشد که فهلویات آنها بیشتر شامل دوبیتی‌هایی می‌شده است از نوع

اشعار منسوب به‌باباطاهر. در آنچه به‌این دو بیتی‌ها مربوط است اگر آنگونه که بعضی محققان می‌گویند در شکل کنونی این دوبیتی‌ها از لحاظ قالب و وزن با سرودهای زروانی یا مانوی قبل از اسلام رابطه‌یی هست[۱۳]شکل قدیمتر آنها بیشتر می‌تواند معرف یک رشته سنتهای ادبی محلی دربلاد جبال باشد. به‌علاوه، در آنچه مربوط به‌دو بیتی‌های باباطاهرست شاید این ارتباط با مکتبهای زروانی و مانوی از لحاظ محتوی هم قابل ملاحظه باشد. در هرحال، اینکه نام باباطاهر جزو پیران و اولیاء قدیم اهل حق مذکورست ارتباط او را با این فرقه که خود از تأثیر عقایدگنوسی قبل از اسلام خالی نیست نشان می‌دهد. اینکه در باب تاریخ حیات او هم روایات سنتی مأخوذ از منابع اهل حق خالی از ابهام نیست درعین حال نشان می‌دهد که در همان قرن نهم نیز آنچه از احوال و اشعار او نشر شده است باید بوسیلهٔ همین‌فرقه یا منسوبان و نزدیکان‌آنها بوده باشد و از همین روست که احوال او —به همین سبب که‌قرنها بعد از عصر خود او و فقط از طریق روایات شفاهی مبالغه‌آمیز ودرعین‌حال محتاطانه آنها نشرشده است — با احوال و روایات مربوط به‌ابن‌سینا،عین‌القضاة، و خواجه‌نصیر که به احتمال‌قوی آنها نیز هریک به‌جهات خاص و بعضی احیاناً در یک دوره از حیات خویش با پیران این قوم یا بامحیط فعالیت پنهانی آنها مربوط بوده‌اند به هم خلط شده‌است و درنتیجه همهٔ اینها را از روی اشتباه همعصر شمرده‌اند. ابن‌سینا ظاهراً به‌علت اقامت نهائی در همدان یا علاقه‌یی که دراواخر به‌حکمت مشرقی و فهلوی نشان داده است و خواجه نصیر شاید به‌سبب ارتباط با فرقهٔ باطنی که در بعضی موارد بامقالات اهل‌حق مربوط بودند یا به‌علت شهرت در انتساب به‌بابا افضل که نیز خود متهم به‌مقالات الحادآمیز است با خاطرهٔ باباطاهر ارتباط یافته‌اند اما عین‌القضاة ظاهراً ازطریق پیران خویش — برکه و فتحه — باطاهر و خاطرهٔ او مربوط بوده است. اینکه ذکری هم درکتب صوفیه — چون تذکرةالاولیاء و نفحات‌الانس وجز آنها — از باباطاهر در بین نیست حاکی از آنست که طریقهٔ او در نزد مشایخ صوفیه معهود یا مقبول نبوده است. با اینهمه، بعد از عین- القضاة و احتمالا به‌سبب تأثیر آثار او، ذکر طاهر در ادب شفاهی صوفیه تدریجاً انتشار یافته است و از همین جاست که مخصوصاً از قرن نهم به‌بعد —و بعد از نشر مقالات حروفیه و اهل حق —عنوان عارف و قدوة‌العارفین هم‌گاه در

حق او به کار می‌رود. باری هرچند در مآخذ قدماجز در راحة‌الصدور و شاید مکتوبات عین‌القضاة ذکری از طاهر همدانی نیست از وقتی نام او در مجموعه‌ها و تذکره‌ها در میان می‌آید باباطاهر به‌عنوان یکتن از مجذوبان، و اولیاء جبال اهمیت و شهرت پیدا می‌کند. حتی یک مجموعه از کلمات قصار هم به‌اومنسوب می‌شود که درست معلوم نیست اصل آنها در واقع به‌عربی —نه به‌لهجهٔ فهلوی جبال —بوده است یا اینکه جامعان قدیم آنها را عمداً به‌عربی نقل کرده‌اند تا ضبط و شرح آنها آسانتر باشد و بیشتر مورد توجه و علاقه اهل تصوف قرارگیرند. شرحی هم به‌عین‌القضاة منسوبست که‌گویند براین کلمات نوشته است. اینکه شرح وی برخلاف آنچه رسم و شیوه اوست غالباً هرگز از شرح و تفسیرالفاظ و لغات در نمی‌گذرد البته به‌تنهایی در رد انتساب آن به‌قاضی همدانی کفایت نمی‌کند چراکه شاید عین‌القضاة موشکافی در اقوال پیر همدان را —به‌هر سبب که بوده است— مصلحت نمی‌دیده است و شرح را هم فقط به‌آن قصد نوشته باشد که در اصل کلمات بیش‌از آنچه ازظاهر آنها بر می‌آید برای نااهلان مجال غور نماند. توجه به‌مرموز ماندن احوال باباطاهر در تاریخ و اصراری که قاضی همدان در مخفی نگهداشتن بعضی رموز و اسرار از اغیار داشته است شاید این دعوی را تأیید کند. به‌علاوه ارتباط باباطاهر با لهجه‌یی که ظاهراً شیخ و مرشد واقعی عین‌القضاة، شیخ برکه، نیز به‌همان لهجه سخن می‌گفته است و جنبهٔ مرموز تعالیم او که به‌هرحال می‌بایست در احوال قاضی‌همدان تأثیر قوی داشته باشد نیز می‌تواند حاکی از وجود رابطه‌یی باشد بین عین‌القضاة وبابای سوته‌دلان. در هر صورت، با آنکه کلمات منسوب به‌بابا امروز چندان مرموز هم به‌نظر نمی‌رسد بعد از عین‌القضاة هم بعضی صوفیه به‌تفسیر و تأویل آنها پرداخته‌اند. از آنجمله شرحی است به‌نام الفتوحات الربانیه فی‌اشارات الهمدانیه که ادگار بلوشه نسخه‌یی از آن را در کتابخانهٔ ملی پاریس نشان می‌دهد و شارح ظاهراً شناخته نیست. شرح دیگرکه هم ظاهراً تا حدی مبتنی برهمین فتوحات الربانیه است در شعبان ۸۹۰ به‌وسیلهٔ جانی بگ‌العزیزی تحریر شده است. شرح جدیدتری هم حاجی ملا سلطان گنابدی برآن دارد — به‌نام ایضاح. وجود این شروح حاکی است از اهمیتی که باباطاهر در نزد صوفیهٔ بعد از قرن نهم داشته است، و در واقع علاوه بر کلمات قصار— که به‌اشارات مشهور بوده

است ــ تألیف بیست ویک رسالهٔ دیگر راهم به‌اونسبت داده‌اند که از ماهیت و وجود آنها اطلاع موثقی در دست نیست. اما کلمات قصار بدینگونه که هست، به‌تعریف و اشاره می‌ماند و بیست وسه باب است که شاید آن بیست و دو رساله هم که در بعضی روایات به‌باباطاهر منسوب شده است عبارت از همین ابواب کلمات قصار در یک نسخهٔ خاص باشد. مسایلی که در این ابواب و اشارات هست بیشتر مربوط است به‌علم، معرفت، الهام، فراست، عقل، نفس، دنیی، عقبی، سماع، ذکر، اخلاص، اعتکاف وسانند اینها. پاره‌یی ازین اشارات را در تعدادی از دوبیتی‌ها هم می‌توان یافت، چنانکه نظایر برخی از آنها را در کلام مشایخ دیگر ــ از جمله جنید ــ نیز می‌توان سراغ داد. دوبیتی‌ها قطعاً بیشترشان از او نیست اما ظاهراً همانها هم که بعد از او بوسیلهٔ دیگران جعل شده است سرمشقی جز دو بیتی‌های اصیل «باباطاهری» نداشته است و حتی آنجا که کاتبان قرون اخیر در شکل و زبان اشعار تصرفهایی کرده‌اند بعید می‌نماید که برای رعایت ذوق عامه لااقل قسمتی از روح تفکر و احساس باباطاهر را در آنها حفظ نکرده باشند. در واقع تقلیدگران رباعیات خیام هم کارشان تکرار و ادامهٔ معانی و افکار خیامی بوده است و معانی و افکاری غیر از آنچه به‌خیام منسوب تواند شد ابداع نکرده‌اند. درینصورت تحلیل این دو بیتی‌ها ــ لااقل آن اندازه شان که درمجموعه‌های قدیمتر هست ــ باتوجه به‌مضامین وعناصری که در بیشتر آنها تکرار شده است شاید بتواند تصوری از عرفان بابای سوته‌دلان را به‌دست دهد. عشقی که درین اشعار از آن صحبت می‌شود مثل آنچه نزد اکثر صوفیه هست نقاب انسانی دارد و به‌آسانی نمی‌توان آن را چیزی ورای عشق مجازی یافت. با اینهمه هیجان و نومیدی و درد آن چندان است که تصور یک عشق غیر الهی را در آن مورد دشوار می‌کند. اشاره به‌تنهائی، غربت، وآوارگی شاعر در خیلی از آنها هست و همین نکته است که ابیات منسوب به‌او را سرشار می‌کند از درد واندوه. سادگی بیان و صداقتی که در لهجهٔ شاعر هست لطف و جاذبهٔ خاصی به‌این اشعار می‌دهد که برای صوفی نشان آشنائی دارد، وگوینده را برای نقش سره مرد لرکه با تجربهٔ یک غسل خطرناک شبانه در حوض یخ زدهٔ مدرسه به‌مقام امسیت کردیا و اصبحت عربیا نایل آیدویا در میان توچال الوند کوه، ازسوز درون خویش برف و یخ کوهستان را بگدازد قهرمانی مناسب

می‌سازد. یک داستان عشقی هم — با بی‌بی فاطمه نام که قبرش در کنار اوست— در افواه راجع به‌او هست که می‌تواند به‌این احوال خارق‌العاده و کرامات‌آمیز پیر همدان تا حدی رنگ محسوس ببخشد. در کتاب سرانجام نامه هم که‌از روایات قوم است این داستان جنبهٔ رمز می‌گیرد و ارتباط باباطاهر را با اهل حق بیشتر محقق می‌کند. بیان عتاب آلود باباطاهر با سلطان طغرل هم آنگونه که‌در راحة‌الصدور آمده است یادآور طرز فکر پیران اهل حق است که می‌گویند سلاطین درقیامت به به‌شدت مأخوذ خواهند بود. باری عناصر تصوف هنوز در عقاید اهل حق که در بین بعضی طوایف لر و کرد و عناصر دیگر بومی در ولایات جبال رایج است باقی است و اینکه امثال باباطاهر و بابا جعفر وبابا حمشاد در کتب قدماء صوفیه بی نام ونشان بوده‌اند قطعاً می‌بایست بسبب انتساب آنها به یک فرقهٔ مظنون و مخفی بوده باشد.

نظیر همین بی‌نام ونشانی باباطاهر در بارهٔ شیخ برکهٔ همدانی نیز که مرشد ومربی عین‌القضاة همدانی است صادق است واین برکه ظاهراً بعد ازبابا-طاهر در بین مریدان وی شهرت یافته است وگذشته از عین‌القضاة مرشد ظاهری او شیخ احمد غزالی نیز در ضمن رفت وآمد دایم به‌همدان غالباً با حوزهٔ این شیخ برکه مربوط بوده است. البته حکم قطعی به‌انتساب عین‌القضاة و شیخ احمد به‌این فرقه نمی‌توان کرد و اظهار ارادت به‌یک پیر مربوط به‌اهل حق هم دلیل قطعی برگرایش آنها به‌این طایفه نیست اما در عهدی که تصوف وحکمت هیچ یک هنوز به‌شدت منفور و مردود عامهٔ اهل سنت نبوده است زجر و قتل عین‌القضاة و بدگویی دایم از احمدغزالی شاید حکایت از سوءظن فقهاء و متشرعه کند دربارهٔ روابطی که اینها باپیران یک فرقهٔ مرموز مشکوک داشته‌اند. غیر از برکه — که بعدها نام او باالدک اختلاف و به‌صورت براکه هم در نزد اهل‌حق جزو اعلام بالنسبه متداول‌واحیاناً مقدس تلقی میشد[۱۴]— از یک شیخ دیگر هم به‌نام فتحه در آثار عین‌القضاة سخن می‌رود که اشارات راجع به آنها یادآور احوال مربوط به باباطاهر وباباجعفر هم هست. ازین اشارات برمی‌آید که برکه وفتحه اشخاص ساده دل، پارسا و شوریده رنگی مثل خود باباطاهر بوده‌اند. به‌علاوه از فحوای‌چند مکتوب عین‌القضاة برمی‌آید که برکه وفتحه نیز خود مرشدی به‌نام طاهرداشته‌اند که با توجه به‌مجموع قراین و اشارات

به‌احتمال قوی این طاهر کسی جز همین باباطاهر همدانی نمی‌تواند بود. از جمله در یک مکتوب عین‌القضاة —نامهٔ ششم از مجموعهٔ مکتوبات— برکه از قول طاهر نقل می‌کند که «مردمان می‌آیند و ریش خود به‌افسوس مافرامی‌دارند پس افسوس می‌برند وبه‌ریش خود می‌دارند» واین نکته نشان می‌دهد که فهم مقصود و مراد باباطاهر ورای ادراک «مردمان» عادی بوده است و طاهر هم در اخفاء اسرار خویش ازاین «مردمان» سعی‌داشته است. دریک مکتوب دیگر— مکتوب سی‌ام‌از مجموعهٔ مکتوبات —عین‌القضاة اززبان‌فتحه می‌گوید« هفتادسال است تامی کوشم‌مگرارادت خویش درحق طاهردرست کنم نمی‌توانم[۱۵]»واین نکته هم نشان می‌دهد که درک اسرار روحانی وحقایق حالات طاهر برای بسیاری از مریدانش هم دشوار بوده است و البته پیری که شیخ فتحه — مرشد و همعصر عین‌القضاة — می‌بایست هفتاد سال بکوشد تا حق ارادتش را به‌درستی ادا کند کاملا می‌تواند یک معاصر طغرل‌بیگ بوده باشد — یعنی باباطاهر مذکور در راحة‌الصدور. این ملاحظات در عین‌حال اهمیت و غور ارتباط عین‌القضاة را با اسرار و کلمات طاهر — که خود وی نیز بنابر مشهور شرحی براشارات او دارد — نشان می‌دهد. البته در ماجرای حبس و قتل عین‌القضاة هم هر چند آنگونه که از رسالهٔ شکوی‌الغریب برمی‌آید فقهاء و علماء همدان و تحریک و سعایت آنها عامل مؤثر بوده است اما تمام واقعه را نمی‌توان مثل بعضی از محققان امروز[۱۶]فقط به‌عنوان تلافی و انتقام فقهاء همدان از یک همکار، که به‌سمت مخالفان‌گرائیده و یا صدای حلاج را منعکس کرده باشد توجیه و تلقی کرد بلکه محرک واقعی سؤظن فقهاء می‌بایست در تمایلات الحادآمیزی باشد که فقهاء و متشرعه در بعضی کلمات وی نشان می‌داده‌اند و از آن، تعبیر به گرایشهای باطنی و اباحی می‌کرده‌اند. در واقع درست است که ارتباط با بعضی مبادی اسمعیلیه در نزد طوایف امروز اهل حق ظاهراً می‌باید ناشی از تأثیر دور قیامت نزاریه در نزد آنها باشد، [۱۷] لیکن این امر نیز مانع از آن نیست که قدماء این طایفه هم درعهد امثال برکه و فتحه با قرامطه و سایر اسمعیلیه مربوط بوده باشند وارتباط با اینگونه پیران شایدعامل عمده‌یی در تحریک سؤظن فقهاء سنی نسبت به‌عین‌القضاة بوده باشد. معهذا در رسالهٔ شکوی‌الغریب — که نامهٔ سرگشاده‌یی درباب ماجرای تعقیب و حبس اوست — چیزی که وجود

فتحه و برکه را عامل ایجاد سوءظن فقهاء در حق وی نشان دهد نیست و این سکوت نیز البته ممکن هست جهت دفع هر نوع مظنهٔ بد — درین باب — بوده باشد.

این عین‌القضاة صوفی، شاعر، حکیم، فقیه و متکلم بود و از حیث جامعیت و احاطه در رشته‌های گونه‌گون معرفت به‌غزالی شباهت داشت. شاید بتوان گفت از استعدادهای نادری بود که دنیای قرون وسطی — در شرق و غرب — پرورد، و آنها را بهمه کوششهای عقلی و ذهنی علاقمند ساخت. اینکه در هر رشته از معارف و علوم اوقاتی صرف کرده است از رسالاتش پیداست. تنها رسالهٔ شکوی الغریب وی، مخزنی است از الفاظ و اصطلاحات مربوط به‌معارف مختلف از ادب و شعر و تاریخ و حکمت و علوم که وی از آنها بهره داشت چنانکه تنوع و تعدد رشته‌هایی که وی در آنها کتاب تألیف کرد یا در صدد بود کتاب تألیف کند نیز حاکی از همین جامعیت اوست. از مورخین قدیم کسانی که به احوال او و پایان روزگارش اشاره کرده‌اند این استعداد غریب را که ظاهراً در خاندان وی ارثی بود، و هم سرنوشت قتل و شهادت را که نیز مثل یک ارث از جدّپدر به‌او رسید درخور ذکر یافته‌اند. رسالهٔ شکوی الغریب او، مثل یک فریاد نومیدانه است، که محکوم زندانی، به‌پیش قضات بی‌شفقتی طرح می‌کند که خود آنها غالباً مدعی و معارض سرسخت وی هستند. با اینهمه آهنگ این شکوی حالتی دردانگیز دارد، و از احوال عصر و اسرار بسیار نقاب برمی‌دارد:

...طایفه‌یی از علماء عصر که خداوند آنان را بتوفیق نیک یارباد، و به‌نیکی هر دو جهان آنان را به آسانی دسترسی دهاد، کینه را از سینه‌هاشان دور داراد و طریق رشد را برآنها هموار کناد، درباب کلمه‌یی چند پراکنده که من در طی رساله‌یی که بیست سالی پیش ساخته‌ام نوشتم بر من به‌انکار برخاسته‌اند. مقصود من از املاء آن رساله شرح احوالی بود که اهل تصوف دعوی آن احوال دارند و ظهور چنان احوال موقوف بر ظهور طوریست ورای طور عقل، فلاسفه نسبت به‌آن احوال بی‌خبرند از آنکه در تنگنای عقل محبوسند و نبی در نزد آنها عبارتست از شخصی که به‌اقصی درجات عقل رسیده است اما این نیز خود با ایمان به نبوت هیچ نیست و در واقع نبوت عبارت از انواع کمالاتی است که در طوری ورای طور ولایت حاصل می‌آید و طور ولایت خود ورای

طور عقل است. مراد ما از طور ولایت آن است که ولی شاید بعضی معانی را به‌مکاشفه دریابد که آنکس که بر عقل تکیه دارد وصول بدان را در تصور نمی‌آورد و با بضاعت خویش بدان دسترس نمی‌یابد. چنانکه ابابکر صدیق در مرض موت خویش ازطریق مکاشفه دریافت که زنش دختر خواهد زائید ...باری علماء عصر در بین آنچه برمن انکار کرده‌اند در این سخن [هم] برمن به‌انکار برخاسته‌اند از آنکه پنداشته‌اند هر کس طوری ورای‌طور عقل را ادعا کند راه ایمان یافتن به‌نبوت را بر کافه خلق فروبسته است چرا که آنچه‌بر صدق انبیاء دلالت می کند عقل است. اما من ادعا نکرده‌ام که ایمان به‌نبوت موقوف است بر ظهور طوری ورای‌طورعقل بلکه ادعا دارم که‌حقیقت نبوت عبارت از طوری است ورای‌طور ولایت و ولایت هم‌عبارتست ازطوری ورای‌طور عقل چنانکه پیش‌ازین بدان اشارت کردم و حقیقت شیی چیزیست و طریق اعتراف بدان چیز دیگر. برای عاقل شاید که‌از طریق عقل تصدیق بوجود طوری حاصل آید که خود وی بدان طورنرسیده باشد چنانکه‌آنکس که ازذوق شعر محروم است بسا که برای‌وی تصدیق حاصل آید بوجود چیزی درنزد صاحب‌آن ذوق باآنکه خود وی معترف هست که از حقیقت آن چیز در نزد وی نشانی نیست. بعلاوه آن کلمات که درباب آنها برمن انکار کرده‌اند همه بلفظ یا معنی در کتابهای امام حجةالاسلام ابی‌حامد الغزالی نیز هست. ازین‌گونه است سخن ما دربارهٔ صانع جهان که آن ینبوع و مصدر وجود است و اینکه کل همه اوست و وجود حقیقی هم اوست و آنچه جز اوست از حیث ذات خویش باطل و هالك است و فانی و معدوم اگر موجودست از آن حیث است که قدرت ازلی وجود آن را قوام می‌بخشد و این الفاظ در بسیار جایها از احیاءعلوم‌الدین و در مشکاة الانوار و در المنقذمن‌الضلال آمده است و این همه از تصنیفات غزالی است رحمه‌الله. و قول باینکه خداوند مصدر و ینبوع وجود است مثل همان سخن است که وی را خالق‌کل شیئی خوانیم. پس هر کس این سخن را جز براین معنی تأویل کند مخطی اوست نه قائل. البته کلام مجمل را در بیانش به‌آن کسی که‌گویندهٔ آن است رجوع می کنند نه به‌حضم بدسگال. انسان در زیر زبان خویش نهفته است نه زیر زبان خصم خویش. من‌انکار نمی کنم که عبارات ما از قبیل مصدر وجود و ینبوع وجود کلمات مجمل است و محتمل معنیهایی است که بعضی از آنها

خطاست و بعضی صواب و یقین دارم که غزالی نیز چیزی جز همین نمی‌خواست در رسالهٔ من نیز چیزی هست که اگر صاحب انصاف در آن تأمل کند داند که خصم بدسگال است چون خصم اگر از قول ما که خداوند مصدر وجود و ینبوع وجود است تعریضی به‌قدم عالم فهم می‌کند من در آن رساله نزدیک ده ورق دربیان حدوث عالم سخن‌گفته‌ام و براین امر برهان قاطع اقامه کرده‌ام و اگر از آن تعریضی به‌نفی علم حق به‌جزئیات فهم می‌کند من خود خلاف آن را ثابت کرده‌ام و آن را چنان برهانی کرده‌ام که هیچ عاقل در آن شک نمی‌کند...

تمام این رساله که سرتا پا شکایت از بدسگالی خصمان است حاکی از آنست که وی را بجهت سخنانی توقیف و تعذیب می‌کنند که نظیر آن در کلام علماء دیگر هست چنانکه همین اقوال که خود وی درین چند سطر بیان کرد، در کلام غزالی و دیگران نظیر دارد و پیداست که دشمنان نه برای این سخنان به‌وی چسبیده‌اند بلکه شاید بسبب سخنانی است که وی در تألیفات خویش نیاورده است و شاید مخصوصاً آنچه یک فقیه و قاضی و صوفی همدان را عرضهٔ بدگمانی داشته است ارتباط او بوده است با کسانی امثال شیخ برکه و یاران وی. آثار قاضی البته فراوان است و شاید تعدادیشان هم از بین رفته باشد. اما در رسالهٔ شکوی‌الغریب، از بعضی تصنیفات دیگر خویش نیز بمناسبت گه‌گاه نام می‌برد، که از بسیاری از آنها جز اشارت خود او اثری باقی نیست. آنچه از آثار او باقی است غیر از شکوی‌الغریب، عبارتست از کتاب زبدة‌الحقایق به‌عربی، کتاب تمهیدات، به‌فارسی، و مکتوبات. بعلاوه رساله‌یی در شرح کلمات قصار باباطاهر، رساله‌یی بشیوهٔ سوانح احمد غزالی بنام رسالهٔ لوایح، و رساله‌یی نیز بنام یزدان‌شناخت به‌او منسوب است که درباب انتساب آنها به‌عین‌القضاة جای سخن هست. از اینهاگذشته هم تعدادی رباعیات و قطعات بدو منسوبست که غالباً در مطاوی آثارش آمده است و ممکن است بعضی از آنها از شاعران دیگر باشد، همچنین رساله‌یی کوتاه بنام رسالهٔ جمالی بدو منسوبست. کتاب زبدة‌الحقایق یک رسالهٔ فلسفی است، که قاضی آن را چنانکه از کلام خود وی برمی‌آید در بیست و چهار سالگی نوشته است و مشتمل است برمسائل مربوط به‌مبدء و معاد. همین کتاب بود که بعدها، مخالفان عین‌القضاة درباب بعضی مطالب آن غوغا راه انداختند و کار منجر شد به‌حبس و قتل مؤلف. هدف

قاضی در تصنیف کتاب آن بود، که نشان دهد درباب ذات و صفات خدا و ایمان بحقیقت نبوت و قیامت نهایت سیر و ادراک عقل تا کجاست. همین مسائل بود که بعدها در رسالهٔ تمهیدات وی نیز مورد بحث شد اما تمهیدات که مهمترین اثر فارسی عین‌القضاة را عرضه می کند، بیک معنی همان زبده است با بیانی دیگر، — مبسوطتر و شاعرانه‌تر. شاید از همین روست که بعضی آن را نیز «زبده» خوانده‌اند — یا با زبدةالحقایق عربی خلط کرده‌اند. مکتوبات مجموعه‌یی از رسائل عین‌القضاة است و یک نسخهٔ مورخ ۸۰۳ هجری که ازآن باقی است مشتمل بر ۱۲۶ مکتوب است—نسخهٔموقوفهٔ ملامراد در استنبول.نسخهٔ قدیمتری که ازین مکتوبات هست — کتابخانهٔ جارالله — در سال ۶۶۸ تحریر شده استوفقط ۶۷ مکتوب دارد. بااشاراتی که در مکتوباتوسایر آثار عین‌القضاة به کثرت نامه‌های وی هست بنظر می‌آید که تعداد ۱۲۶ مکتوب که در نسخهٔ موقوفهٔ ملامراد به‌وی منسوب شده است قابل قبول باشد. غالب این مکتوبات در طی ده سالهٔ اخیر عمر وی تحریر شده است و نویسنده در طی آنها اکثر مسائل مربوط به کلام، فلسفه، و عرفان را مطرح کرده است — با بیانی لطیف، و غالباً موجز. رسالهٔ یزدان شناخت به شهاب‌الدین سهروردی و نیز به‌بابا افضل کاشی هم منسوب شده است اما در نسخ قدیمتر منسوب است به‌عین‌القضاة. در بعضی معانی آن اگر با آنچه عین‌القضاة در سایر آثار خویش بیان کرده است اختلاف هست شاید ناشی باشد از اینکه مؤلف کتاب را قبل از زبدةالحقایق و تمهیدات نوشته باشد. رسالهٔ لوایح هم اگر واقعاً از عین‌القضاة باشد باید متعلق باشد به‌ادوار قبل از عهد کمال او — قبل از تألیف زبدة‌الحقایق . چنانکه در مورد شرح‌کلمات باباطاهر نیز همین قول را می‌توان آورد و عدم ذکر نام این رساله — و همچنین کتاب یزدان شناخت و لوایح — در شکوی الغریب و سایر تصنیفات قاضی انتساب آنها را به‌وی نفی نمی کند از آنکه وی تعهدی نداشته است که در هرتصنیف خویش نام‌تمام آثار دیگر خود را نیز ذکر کند. چنانکه در شکوی الغریب از تمهیدات نیز نام نمی‌برد،وشاید بدینگونه می کوشد تا ازگرفتاری به‌اتهامات تازه اجتناب کند. بعلاوه در شکوی الغریب غرض او ذکر فهرستی از همهٔ آثار خویش نیست. آنچه نیز از آنجمله یاد کرده است، بمناسبت کلام بوده است وجهت اغراض خاص. درموردشرح‌کلمات باباطاهر

ممکن است تعمدی هم درین سکوت بوده است و نمی‌خواسته است یک قرینهٔ دیگر بدست دهد در بیان انتساب خویش به‌جماعتی از صوفیهٔ همدان و امثال شیخ برکه که نزد متشرعه و علماء ظاهر مورد سؤظن بوده‌اند. نسخه های موجود شرح‌کلمات قصار باباطاهر همه بالنسبه تازه است و این نکته هم شاید حاکی باشد از سعی جماعتی که باباطاهر بدانها منسوب بوده است — در اخفاء آن. این شرح عین‌القضاة البته فقط تفسیر لغوی آن کلمات است اما بیشتر بنظر می‌آید که نقل کلمات هم بعربی بقلم قاضی باشد و باباطاهر خود اصل سخنانش از نوع فهلویات بوده است — نه عربی. درهرحال انتساب کتاب به‌عین‌القضاة تا حدی مبتنی برتواتر است و آن را نمی‌توان باستناد ظن وگمان نفی کرد. از آثار عین‌القضاة زبدة‌الحقایق، چنانکه از اقوال قاضی نورالله شوشتری و حاجی خلیفه برمی‌آید، به‌فارسی نقل شده است و قاضی نورالله می‌گوید که آن را خواجهٔ طوسی به‌فارسی درآورد جهت امیرناصر محتشم. ازین ترجمه نشانی امروز در دست نیست. آیا ممکن است درین باره قاضی نورالله به‌اشتباه رفته باشد؟ بعید بنظر می‌آید. رسالهٔ تمهیدات هم بوسیلهٔ سیدمحمدگیسو درازشرح شده است که در فهم بعضی مطالب کتاب کمک می کند، بعلاوه ترجمهٔ ترکی هم دارد.

عین‌القضاة که نام اصلی وی ابوالمعالی عبدالله بود درسال ٤٩٢ در همدان بدنیا آمد. پدرش ظاهراً از اهل میانه بود— بین مراغه و تبریز وبه‌همین سبب بود که وی راگاه عین‌القضاة میانجی خوانده‌اند. از روایات سمعانی و ابن‌الفوطی برمی‌آید که ظاهراً پدر و جد وی نیز بعنوان قاضی مشهور بوده‌اند و جد یا پدرجد او را نیز — به‌تعبیر سمعانی — در میانه شهید کرده‌اند. از احوال خود او این اندازه پیداست که در جوانی یک چند اوقات خویش را صرف ادب و بلاغت کرد، لیکن چندی بعد به‌علم شریعت و تصوف رغبت یافت. در بیست و یکسالگی کتابی در کلام نوشت — بنام غایةالبحث عن‌معنی البعث. در همین اوان بود که یک واقعهٔ روحانی خاطر او را از علم کلام بسوی تصوف کشانید. آشنائی او با شیخ احمد غزالی در همین اوقات حاصل آمد و آنگونه که ازکتاب تمهیدات برمی‌آید در آن ایام پدر عین‌القضاة هنوز زنده بود و عین‌القضاة با پدرو با شیخ احمد درمجالس سماع صوفیه حاضر می‌آمد. ارتباط عین‌القضاة با شیخ احمد تا پایان عمر شیخ — که فقط چند

سالی قبل از شهادت عین‌القضاة درگذشت — ادامه یافت. نه فقط بین آنها مکاتبات روی داد — که چند نمونه از آن مکاتبات باقی است — بلکه شیخ احمد ظاهراً مکرر به همدان می‌آمد و عین‌القضاة درصحبت وی بسیاری از مسائل راجع به‌شریعت و طریقت را مطرح می‌کرد — چنانکه از مکتوبات این نکته بخوبی برمی‌آید. اما ورای صحبت شیخ احمد، آنچه ظاهراً شوق و علاقهٔ قاضی همدان را به‌عرفان و به‌تصفیهٔ باطن می‌افزود آشنائی او بود با شیخ برکه. درباب ارادت خالصانه‌یی که نسبت به‌این شیخ امی داشته است و ادب و حرمت فوق‌العاده‌یی که در حق او رعایت می‌کرده است در مکتوبات عین‌القضاة اشارت و تصریح بسیار هست. ظاهراً بعد از وفات شیخ احمد وجود این پیر هشتاد ساله — که بقول خود وی جز الحمد و سورتی چند از قرآن یاد نداشت و اگر راست‌پرسی حدیث موزون بزبان همدانی هم نمی‌توانست کرد — مرشد و ملجاء روحانی عین‌القضاة بود و عجب نیست که بعد از وفات وی چنانکه از مکتوبات برمی‌آید تا دو ماه نوشت و خواند خود را با یاران قطع کرد و بنامه‌های دوستان و مریدان جواب نداد. در صحبت این شیخ امی بود که عین‌القضاة — در حالی که خود می‌توانست کتابی مثل زبدةالحقایق را بدوسه روز تصنیف کند — خود را در پیش کسانی که قال یقول علما را نمی‌دانستند از همه کمتر می‌دید و این سخنی است که خود او در مکتوبات بدان تصریح دارد. این پیر امی که تا آن اندازه مورد حرمت و تکریم امثال عین‌القضاة واقع است که در اوایل حال تا مدت هفت سال با وجود آشنائی، قاضی جوان جرأت نمی‌کرد در محضر او حتی به‌خدمت بپردازد، و تحسین و اعجاب عین‌القضاة در حق او از آنچه نسبت به‌شیخ احمد غزالی دارد بسیار بیشترست کیست؟ در تاریخ صوفیه و در سلاسل مشایخ نام او مذکور نیست و ازین حیث احوال او شباهت دارد به‌باباطاهر و باباجعفر همدانی — که نام آنها نیز در اسانید صوفیه نیست و تنها شاهد و مدرک هم که در تاریخ راجع به آنها هست ذکر نام آنهاست — بطور استطراد — در «راحةالصدور» و در ضمن بیان مسافرت طغرل به‌بغداد. قراین نشان می‌دهد شیخ برکه هم با همان سنت و جریان عرفانی خاصی — که ورای تصوف رسمی اهل خانقاه و اهل خرقه بود — ارتباط داشت که باباطاهر و باباجعفر هم به‌آن منسوب بودند و در واقع بدینگونه ارتباطی

داشت با رشته‌یی از آنچه بقایای آنها امروز اهل حق خوانده می‌شوند. بهرحال نوعی حالت سرخوردگی از فلسفه و کلام — که در کتابهای عین‌القضاة هست — می‌باید تا حدی از تأثیر تلقین امثال این شیخ برکه باشد که تعلیم خود را به‌آنچه به‌ماوراء عقل ارتباط دارد و فلاسفه از آن محجوبند مربوط می‌کرد. شیخ احمد غزالی نیز که مرشد و استاد عین‌القضاة بود با این عوالم ماورای قیل و قال آشنائی داشت و حتی امام محمد غزالی — که عین‌القضاة تا حد زیادی به‌آثار و افکار او مشغول و مدیون بود — نیز در پایان سیر و سلوک عقلی و روحانی خویش به همین نتیجه رسیده بود. کتاب تمهیدات، که در آن تمایل بارزی به‌تأویل عقاید —مخصوصاً عقاید راجع به‌آخرت و نشأهٔ بعداز موت— هست نیز هر چند با بعضی اقوال ابن‌سینا مربوط است شاید بتواند تعبیری حکیمانه شمرده‌آید از تعالیم و عقاید همین طبقه از قدماء اهل حق. حتی در آنچه قاضی همدان ابن‌سینا را برابوسعید — به‌مناسبت عقاید راجع به‌نشأه عقبی — ترجیح می‌دهد نیز این تمایل به‌تأویل پیداست و رنگ‌گنوسی را در آن سخنان می‌توان یافت. آیاتا حدی به‌سبب همین تمایلات گنوسی و تأویل‌گرایی بود که قاضی مورد سؤظن واقع شد — و شاید با اسمعیلیه که ابن‌سینا هم نزد متشرعه گه‌گاه به‌آنها منسوب بود — مربوط شناخته‌شد؟ در شکوی‌الغریب هیچ اشاره‌یی به‌تمهیدات نیست اما به‌نظر می‌آید که آنچه قاضی همدان را در نزد عامهٔ اهل سنت ممکن بوده است مظنون و مطعون کند همین کتاب است نه زبدةالحقایق. انکار معاد جسمانی، ادعای برتری ولایت بررسالت و اعتقاد به‌نوعی حلول نیز چیزهایی است که مخالفان می‌توانسته‌اند از کتاب تمهیدات استنباط کنند و تمام اینها ممکن است مرتبط باشد با همان تعالیم‌گنوسی که ظاهراً در حلقهٔ شیخ برکه و یاران او رایج بوده است — نه حلقهٔ صوفیهٔ رسمی. ارتباط قاضی همدان با حلقهٔ شیخ برکه تا جائی بود که حتی گه‌گاه از خانقاه خویش به‌تربت شیخ فتحه می‌رفت —مرشد و استاد برکه— ونماز دیگر راآنجا می‌خواند. آیا بعضی از کسانی هم که مخاطب مکتوبات وی بوده‌اند به همین دسته و جماعت منسوب بوده‌اند؟ ظاهراً معتقدان و دوستان وی محدود بیک طبقه نبوده است اما اصرار و تأکیدی که قاضی به‌بعضی از مریدان می‌کند که «بترس از اینکه این مکتوبها در دست نامستعدان بگردانی» حاکی است از آنکه بعضی از تعالیم با عقاید مقبول در

نزد عامهٔ مسلمین موافق نبوده است و البته در همدان و بغداد که صوفیه در زمان وی مجالس ذکر و سماع داشته‌اند و حتی با سلاطین و خلفا مربوط بوده‌اند نمی‌بایست آنچه وی را در معرض سؤظن عامه قرار داده باشد تعالیم صوفیانه‌اش باشد. می‌بایست داستان مربوط باشد به‌عقایدی که او خوداز افشاء آنها تا حدی بیم داشته است.

از تعالیم شیخ فتحه و شیخ برکه که در هر حال از نوع تعالیم عادی صوفیه نبوده است اکنون نشانی باقی نیست اما شاید پاره‌یی از آن تعالیم در تمهیدات به‌بیان علمی درآمده باشد و ازین روست که این رساله در فهم مقاصد عین‌القضاة و دریافت آنچه منتهی به‌فرجام کار او شد اهمیت بسیار دارد و شاید بتوان گفت که این کتاب عین‌القضاة با قسمتی از مکتوبات او مجاهده‌یی باشد در تلفیق بین این‌گونه تعالیم گنوسی با عقاید صوفیه و مخصوصاً با تعلیم امام غزالی در تصوف و اخلاق.

آیا ارتباط با این‌گونه تعالیم گنوسی بود که تصوف او را در اذهان بعضی معاصران رنگ حلولی می‌داد؟ این نسبت یا تهمت، از جای جای تمهیدات برمی‌آید حتی خود او از روی طنز و از زبان خلق خویشتن را در تمهیدات یک حلولی و یک کافر و بی‌دین می‌خواند. از رسالهٔ شکوی‌الغریب هم برمی‌آید که او را به‌دعوی نبوت منسوب می‌کرده‌اند. شاید در واقع، چنانکه از تمهیدات بر می‌آید، در مسائل مربوط به‌شریعت هم تا حدی قائل بوده است به‌رخصت و تسامح —البته در مورد کسانی که در طریقت وجود خویشتن را فانی دیده‌اند. می‌گوید «کفر و ایمان به‌قالب تعلق دارد و آنکس که تبدل‌الارض او را کشف شده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود، لیس علی‌الخراب خراج». جالب است که این‌گونه عقاید و آراء را به‌شیخ احمد غزالی هم نسبت داده‌اند و همین‌گونه تهمتها براو نهاده‌اند.

درباب ابلیس نیز اقوال او یادآور سخنان شیخ احمد غزالی است و حلاج. خود او یک‌جا ازحسین منصور نقل می‌کند که گفت: ماصحت‌الفتوة الالاحمد و ابلیس. جای دیگر ابلیس را «شیرمرد» می‌خواند و باز می‌گوید «ابلیس را به دربانی‌حضرت داشتند وگفتند که توعاشق مائی غیریت ازدرگاه ما وبیگانگی از حضرت بازدار» درباره عشق نیز کلام عین‌القضاة چاشنی‌بیان حلاج وشیخ احمدرا

دارد. در تمهیدات از عشق به‌زبان اهل فلسفه سخن‌ می‌گوید —از عرض وجوهر. یک جا می‌گوید «مگر که‌گوهر جانت را عرض، عشق نیست ؟» و جای دیگر می‌افزاید که «جوهر عزت را عرض جان ماست» (تمهیدات، ۱۰۹). از ین بیان این نتیجهٔ تهورآمیز جسورانه را می‌گیرد که «اگر چنانکه جوهر بی عرض متصور باشد عاشق بی‌معشوق وبی‌عشق ممکن باشد». پس گویی از کلام او —مثل سخنان حلاج —می‌توان دریافت که «عشق و عاشق ومعشوق درین حالت قایم بیکدیگر باشند و میان ایشان غیریت نشاید جستن» (تمهیدات، ۱۶۰). این همان تعلیم حلاج است که منکران وی آن‌را حلول می‌شمردند یا اتحاد. اما عین‌القضاة از آن دفاع می‌کند و آن‌را ورای بحث حلول و اتحاد می‌شمرد: «تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جزین دیگر مذهب نباشد» (تمهیدات، ۱۶۲). اما این مذهب محققان، کدام مذهب است؟ خود عین‌القضاة اعتراف دارد که چیزی است «نه بر مذهب و ملت شافعی و ابوحنیفه و غیر هما» (تمهیدات، ۱۶۳). این «مذهب، مذهب و ملت محبان خداست» که «ایشان بر مذهب عشق ومذهب خدا باشند» (تمهیدات، ۱۶۳). آنچه برای عارف واقعی «شاهد»ست حق است، جمال حق. برای این شاهدازلی، برای‌این «جمال نوراحد»، آنچه «خد و خال شده است» نورمحمد است، نور احمد. نه آیا دل که «درمیان خد وخال متواری وگریخته شد» بکلی‌گم می‌شود؟ و اینجاست که عین‌القضاة می‌پرسد «خدو خال دیدن معشوق جز کفر وزنار دیگر چه فایده دهد» ومی‌افزاید که «از حسن وجمال محمد رسول‌الله جملهٔ مؤمنان کافر شده‌اند و هیچ کس را خبر نیست» با این بیان مرموز، عین‌القضاة هرچه را بین انسان و خدا هست کفر و زنار می‌یابد خواه به‌اصطلاح وی خد وخال شاهد ازلی باشد یا زلف او — که به‌تعبیر وی عبارت است از ابلیس — از نورسیاه (تمهیدات، ۱۶۶). «آنجا که سالک هنوز در میانه عشق» است و نزد وی «فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود» این زلف وخد و خال حجاب است اما چون به «نهایت عشق» رسد که «فرق نتوان کردن میان ایشان (تمهیدات، ۱۶۲) دیگر نه خد وخالی حاجب است نه زلف و موئی. این بیان عین‌القضاة، چنان وی را با اقوال حلاج همداستان نشان می‌دهد که اجتناب از سرنوشت حلاج را برای وی غیر ممکن می‌سازد. طرفه آنست که این سرنوشت

حلاج، در خانوادهٔ او مثل یک میراث از جدش به‌وی رسیده است. آیا جد وی نیز — که هم قاضی بوده است — به‌همین‌گونه تهمتها مأخوذ شده است؟ به‌این سؤال نمی‌توان جواب مثبتی داد، و اگر جد وی به‌اتهام‌گرایشهای الحادآمیز کشته شده بود البته حیثیت خانواده — به‌عنوان قاضی همدان — لطمه می‌دید. خانوادهٔ عین‌القضاة از اهل علم بودند — و اصل آنها از میانه بود بین مراغه و تبریز. اما جدوی‌قاضی همدان بودوهم در آنجا شهید شد. آیاپدرش نیز کشته‌شد؟ باوجود شهرت این قول ازکلام عین‌القضاة ظاهراً این نکته به‌صراحت به‌دست نمی‌آید. در عهد سلاجقه همدان به‌سبب موقعیت‌خویش بر سر راه بغداد، اهمیت قابل ملاحظه یافت. ظاهراً در سال ٤٩٤ که شهر مزبور به‌دست لشکریان قتل وغارت شد جد عین‌القضاة نیز کشته شد. درین زمان عین‌القضاة سه‌ساله بود اما از احوال کودکی و نحوهٔ تربیت عین‌القضاة از مآخذ موجود اطلاعات وافی به‌ست نمی‌آید. معهذا از رسالهٔ شکوی الغریب پیداست‌که در جوانی در علوم متداول عصر خویش چنان تبحر داشته است‌که مورد حسد بدسگالان واقع شده بوده است و هم از اوایل جوانی می‌توانسته است مثل جد وپدر خویش قاضی باشد — قاضی همدان. عین‌القضاة ازدواج کرده بود — و لااقل یک پسر داشت که ذکر او در آثار وی هست. تصوف عین‌القضاة گذشته از جنبهٔ عملی و زهد و ریاضت وی، بیشتر مبتنی بوده است برتعالیم احمد غزالی. ذکر شیخ احمد در آثاروی زیادست بعلاوه‌آشنائی‌وی‌با کتب امام‌ابوحامدغزالی نیزهمه‌جا پیداست. ازکلام خود او بر می‌آید که در بعضی مجالس صوفیه — که وی حاضر می‌شده‌است— پدرش نیزبوده. ازمشایخ دیگر وی، مطابق روایت جامی ابوعبدالله محمدبن حمویهٔ جوینی بوده است — جد شیخ سعدالدین معروف. نام شیخ برکه در آثار وی بعنوان پیرو مرشد مکرر می‌آید. اما نام ونشان دیگری ازین شیخ برکه در دست نیست. در رسالهٔ شکوی الغریب، وی کتب و آثار بعضی مشایخ را ذکر می‌کند که حکایت دارد از احاطهٔ او به‌آثار آنها. معهذا اینکه نام‌بعضی از مشاهیر «صوفیه» را که پیش از وی یا در زمان وی بوده‌اند در آن رساله ذکر نمی‌کند نشان بی‌اطلاعی وی از آن آثار نیست و برخلاف پندار بعضی‌محققان[۱۸] هم نباید مورث تعجب باشد چراکه در شکوی الغریب بنای وی بر اختصار بوده است — و به‌اقتضای مقام شاید در ذکر نام بعضی مشایخ هم برای خود

مظنهٔ خطر می‌دیده است و دستاویز اتهامات تازه. اما بدون این اتهامات تازه هم مخالفت و تحریک حاسدان، عین‌القضاة را به‌شدت مورد سوءظن حکام وقت ساخته بود. در اواسط سال ۵۲۵ هجری که سلطان محمودبن محمد پادشاه سلجوقی آخرین ماههای حیات کوتاه خود را می‌گذرانید وزیر وی ابوالقاسم انس‌آبادی درگزینی به‌علت ترسی که از نفوذ و وجود بعضی از امراء و وزراء دولت داشت با تقدیم رشوه به‌سلطان، عزیزالدین مستوفی—ابونصر احمدبن حامد— اصفهانی را باامیر انوشتکین شیرگیر وچندتن دیگر از رجال و اولیاء وقت محبوس و مقتول کرد و در دنبال این ماجری، عین‌القضاة هم تا حدی بدان جهت که عزیز مستوفی در حق وی اعتقاد فوق‌العاده‌یی داشت ومی‌گویند در بعضی کارها از اشارت وی تجاوز نمی‌کرد، با سقوط «عزیز» مورد عداوت وزیر درگزینی واقع شد. مؤلف تتمهٔ صوان الحکمه[۱۹] حتی ماجرای عین‌القضاة را به خاطر عداوتی می‌داند که بین وزیر ابوالقاسم با خود اووجود داشت. در هرحال به‌تحریک این وزیر توطئه کار، که نسبت به‌قاضی واطرافیانش عداوتی بارز داشت، عین‌القضاة توقیف شد،از جای جای تصانیف او هم بعضی کلمات که‌می‌توانست دستاویز انکارو اعتراض شود جمع آوردند و بروی محضر ساختند، شیخ جوان را که در همدان عامه نسبت به‌وی اعتقاد فراوانی نشان می‌دادند و به‌قول مؤلف طبقات الشافعیه از وی تبرک می‌جستند، بعد از توقیف به‌زنجیر کردند، به‌بغداد فرستادند و هم در زندان بغداد بود که وی رسالهٔ شکوی الغریب را به‌اصحاب و اخوان نوشت. دربارهٔ این رساله که پیش ازین ترجمهٔ چند فقرهٔ آن نقل شد سبکی می‌گوید که اگر آن را بر صخره‌ها می‌خواندند از رقت وسلاست که در آن هست صخره‌ها از هم فرومی‌شکافت[۲۰] اما البته درمخالفان تأثیری نکرد.شیخ را دوباره به‌همدان آوردند و آنجا در هفتم جمادی‌الاخره ۵۲۵ بر در مدرسه‌یی که تدریس می‌کرد بردار زدند— در سن‌سی وسه سالگی. تفصیل قتل او در بعضی روایات—بالنسبه جدید— پیشگوئی خود او را هم در باب وقوع این ماجری در بر دارد. گفته‌اند که خود او در طی یک رباعی از دوست «آتش و نفت و بوریا خواسته» بود ویا همینها بود که‌جسد او را سوزانیدند[۲۱].بدینگونه، با آنکه وی درظاهر قربانی توطئه‌های وزیر ابوالقاسم درگزینی شد درواقع مایهٔ نابودی این فقیه شافعی محبوب عامه، سوءظن فقهاء و متشرعهٔ شهر بود که از

کلام او بوی نوعی الحاد و فلسفه می‌شنیدند و انتساب او به‌خیام ــ که گفته می‌شد یکچند وی در نزد او تلمذ کرده بود ــ نیز از اسبابی بود که این سوءظن فقها را در حق وی افزود. خاصه که حشر و ارتباط او نیز با پیرانی همچون فتحه و برکه و امثال آنها مایهٔ مزید سوءظن ها بود. چند سال بعد هم چیزی ازماجرای عین‌القضاة دربارهٔ یک فیلسوف و صوفی معروف ولایت جبال تکرار شد ــ دربارهٔ شیخ اشراق، شیخ شهاب‌الدین مقتول. اما او بیشتر به‌عنوان فیلسوف اشراقی شهرت دارد، وبحث‌دربارهٔ جنبهٔ تصوف او فرصتی دیگر می‌خواهد. دربارهٔ یک حکیم دیگر ــ بابا افضل کاشانی ــ نیز که چند نسل بعد، عرضهٔ سوءظن مخالفان شد در جستجویی‌دیگر سخن خواهد رفت. در باب این هردو متفکر صوفی نهاد که اهل ولایات جبال بودند مظنهٔ ارتباط با فرقه‌های باطنی و مشکوك پیش‌آمد و شیخ اشراق نیز درین مورد ــ مثل عین‌القضاة ــ جان‌خود را از دست داد. درولایات جبال آنچه اکنون از بقایای این عقاید مشکوک باقی است همان است که عقاید اهل حق نام دارد و رنگ حکمت‌گنوسی و و هرمسی حتی درشکل مانوی و اسمعیلی آن، هنوز گه‌گاه پیداست. اما البته در آنچه امروز نزد خاندانها یا سلسله‌های اهل حق هست وحدت و توافق نظر تام در همه جزئیات وجود ندارد و بیشتر چنین می‌نماید که در این طریقت عقاید وآداب فرقه‌های مختلف ومشابه به هم درآمیخته باشد[۲۲] معهذا در بین چهره‌های پیران و قدیسان قدیم اهل حق غیر از باباطاهر، که روایت راحة‌الصدور او را به‌اوایل عهد سلجوقی مربوط می‌کند، یک سیمای دیگر به‌نام بابا خوشین هست ــ که نیز در حوادث مربوط به‌عهد آل‌بویه و بنی‌حسنویه، تقریباً چهل سالی قبل‌از ظهور بابا طاهر در تاریخ، سایهٔ‌گذرنده‌یی از او دیده می‌شود[۲۳].باوجود ابهام فوق‌العاده‌یی که در روایات اهل‌حق، از اختلاط تاریخ با اساطیر، پیدا شده است به‌نظر می‌آید که در فاصله بین عهد آل‌بویه و مغول، عقایدگنوسی ــ که بعدها به‌نام عمومی مذاهب اهل‌حق خوانده شده‌اند ــ درنواحی‌بین‌دیاله و کرخه‌ومخصوصاً در بین اکرادگورانی‌وطوایف لر انتشارقابل ملاحظه یی داشته‌است[۲۴].به‌احتمال قوی فرقه‌های‌حروفیه، جلالیه،وخاکساریه مثل بعضی غلاة و اسمعیلیه نیز با این جریان مربوط بوده‌اند واصراری که غالب این فرقه‌ها در حفظ اسرار و اجتناب از افشاء آن داشته‌اند نیز از اسبابی بوده است که حقیقت حال وعقاید آنها را در ابهام‌گذاشته است.

۱۰ از پیران پارسی

از میراث روحانی مکتبهای تصوف بغداد شور وهیجان حلاج و شبلی ندای لبیکی در فارس و عراق نزد شیخ روزبهان بقلی و عین‌القضاة همدانی یافت چنانکه تمکین و اعتدالی هم که در نزد سری سقطی و جنید نهاوندی بود در حیات شیخ کبیر ابوعبدالله خفیف، وابواسحق کازرونی منعکس گشت. ازین رو ارزیابی درست میراث مکتبهای بغداد برای محقق توجه به‌احوال مشایخ فارس و عراق و جبال را نیز الزام می کند.

در فارس اولین نام پرآوازه که در دنبال عصر حلاج و شبلی تمام قلمرو عرفان یک دوره را تسخیر کرد نام شیخ کبیر بود — ابوعبدالله محمدبن خفیف‌بن اسفکشادالضبی. وی را غیر از شیخ کبیر، ابن خفیف و محمدبن خفیف هم می‌خوانند. احوال او آنگونه که در روایات صوفیهٔ خراسان مثل سلمی و هجویری و انصاری و عطار و جامی‌آمده است با آنچه در روایات منقول از مشایخ اهل فارس هست توافق کامل ندارد و پیداست که علاقهٔ بعضی روات و ناقلان‌اخبار در ایجاد این اختلاف بی‌تأثیر نیست. به‌نظر می‌آید درین باره آنچه در سیرت الشیخ‌الکبیر بوسیلهٔ شاگرد وی ابوالحسن‌الدیلمی آمده است با آنکه خود از کرامات مبالغه‌آمیز مشحونست، از آنچه سایر کرامات پردازان نوشته‌اند بیشتر درخور اعتمادست و با اینهمه، البته از مآخذدیگر هم پاره‌یی اطلاعات درین باب به‌دست می‌آید که‌خالی از فایده نیست. بموجب روایت دیلمی پدر وی‌مردی لشکری بود از قوم دیلم منسوب به کلاشم (کشالم) دیلمان، که در نشابور چون یکچند از کار لشکری دست بازداشت، توبه کرد و دختر یک تن از نام آوران کرامیه را هم در آنجا به‌زنی‌گرفت. چندی بعد با سپاه عمرو بن لیث صفار به‌شیراز آمد و آنجا بود که محمد ولادت یافت. اگر درست باشد که هنگام

بازگشت عمرولیث به‌خراسان وی هشت ماه داشت، می‌بایست در حدود سال ۲۶۸ هجری در شیراز بدنیا آمده باشد. پدرش را امثال هجویری، انصاری، و عطار از ابناء ملوک خوانده‌اند و ممکن است این عنوان تعبیری باشد که آنها از نسبت دیلمی کرده باشند. خاصه که در عصر شیخ بعضی‌از دیالمه در فارس و عراق به‌امارت رسیده بودند. اما مادرش ام‌محمد که به کرامیه نشابور انتساب داشت زنی پارسا بود و ظاهراً تمایلات او بود که پسر دیلمی را به‌زهد و علم و تصوف کشانید. دیلمی بچه که محمد نام داشت در دوران کودکی کنیه‌اش ابوالحسین بود. این را خود وی نقل می کند و چنانکه هم از اخبارش برمی‌آید تا سالها بعد نیز دوستان پدرش وی را به‌همین کنیه می‌شناختند. از سالهای آغاز جوانی وی اطلاعات قطعی و روشن البته در دست نیست. آنچه از مجموع روایات بر می‌آید آنست که این سالها را وی در فاقه گذرانیده است و سختی. مادرش اهل پرهیز وعبادت بود، و در شدالازار به‌مناسبت اشارت به‌محل قبر وی او را از پارسایان گذشته نام برده است. اما پدرش که از زندگی لشکری توبه کرده بود دوباره برسرآن شغل رفت و این نکته سبب شد که یکچند زندگی آنها روی آسایش ببیند. درهمین سالهای اوایل بازگشت به‌خدمت بود که وی صاحب غلام و مملوک هم شد، و بعدها وقتی شیخ را در ایام جوانی در شهری از شهرهای شام به‌اتهام بیجایی بازداشت کردند چون او را پیش حاکم شهربردند حاکم وی را شناخت و معلوم شد که وی یک وقت غلام پدر شیخ بوده است. ممکن هست روایت را ساخته باشند تا زندگی مرفه شیخ را در اوایل کودکی وی توجیه کرده باشند. در هرصورت بخاطر همین نعمت و جاه بوده است که ارباب تذکره، وی را از ابناءملوک خوانده‌اند اما در هرصورت پیداست که این مکنت و نعمت پدری در سالهای نخستین جوانی وی هم دیگر وجود نداشته است و حتی پدرش بعد جاه و حشمت سابق را هم نداشت وگاه اتفاق می‌افتاد که مست‌و مثل تهیدستی‌به خانه باز می‌آمد. درهرحال از وقتی فقر به‌خانهٔ آنها راه یافت سختیهای زندگی آنها شروع شد. در روایاتی که از این عسرت و فاقهٔ آنها هست صحبت از زندگی اوست با مادرش. آیا پدرش وفات یافته بود یا در طی نقل و انتقالهایی که لازمهٔ زندگی سپاهی است، از وی خبری باز نیامده بود؟ درین باب از روی قطع چیزی نمی‌توان گفت. از یک روایت دیلمی بر-

می‌آید که عسرت و تنگدستی آنها در عهد کودکی و جوانی شیخ چندان بود که یک بار در سرمای زمستان در خانهٔ آنها آن اندازه هیزم وجود نداشت که مادرش بتواند پاره‌یی مغزگاو را که همسایگانش به‌وی داده بودند تا باآن پای سرمازدهٔ پسر را چرب کند گرم تواند کرد. در همین زمستانها ابوالحسین که هنوز یک طالب علم جوان و فقیر بود در میان برف با پای برهنه راه می‌رفت. ظاهراً از همین سالهای جوانی که موضوع اشتغال وی قرآن و حدیث بود با تصوف و ریاضات صوفیه هم آشنایی یافت. بعلاوه مثل بسیاری دیگر از صوفیه و زهاد عصر به کسب و کار علاقه نشان داد. حرفه‌های چند آموخت که از آنجمله بود ساختن فلکه، تراشیدن درک، گازری، ودرست کردن حقه. بااین حرفه‌ها طالب علم جوان آنچه معیشت خود و مادرش را تأمین می کرد به‌دست می‌آورد و در عین حال تمام اوقاتش را صرف آموختن می‌داشت. یا کار حرفه‌یی انجام می‌داد، و یا به‌نماز و طاعت می‌پرداخت — و باقی اوقاتش را هم در آموختن قرآن صرف می کرد وسماع حدیث و فقه. در بین کسانی که در این سالها وی را در طریقت تربیت و ارشاد می کردند مؤمل جصاص، احمد یحیی، ابوبکر محمد عتایدی و ابوجعفر حذاء بودند. به‌علاوه مادرش نیز وی را به‌طریقت صوفیه و زهاد تشویق می کرد. اولین خرقه را، بموجب روایات، مادرش در وی پوشانید ووی بعدها که به‌مسافرت رفت‌ودر بغداد با ابن‌عطا آدمی صوفی مشهور عصر آشنایی یافت حاضر نشدخرقه‌یی را که مادرش در وی پوشانیده بود بیرون آورد وخرقه‌یی را که ابن‌عطا به‌وی می‌داد بپوشد. باآنکه صوفیه همه جا، وی را از حدیث و اشتغال بدان منع می کردند طلب حدیث شغل عمدهٔ وی بود. مسافرتهایش نیز غالباً برای طلب حدیث بود یا برای بجا آوردن حج. در طی این سفرها به‌صحبت تعدادی از مشایخ بصره، بغداد، شام، مکه، و مدینه هم رسید. از جملهٔ این مشایخ که وی در مکه باآنها صحبت داشت ابوالحسن مزین، ابوعلی رودباری، ابوبکر کتابی، ابوالحسین دراج، ابوعلی وارجی، ابویعقوب نهرجوری، ابویعقوب اقطع، ابو عمرو زجاجی، ابوبکر فوطی، و شیخ علی‌بن عیسی وزیر را نام برده‌اند. در بین کسانی که در عراق ملاقات کرد ابومحمد رویم، ابومحمد جریری خلیفهٔ جنید، ابن عطا، شبلی، وحلاج بیشتر شهرت دارند. در باب ملاقات باحلاج از روایات بر می‌آید که در زندان به‌دیدار وی رفت. درین ملاقات که ظاهراً پیش از وفات

ابومحمد رویم و به‌هرصورت بین سالهای ۳۰۰ و ۳۰۳ واقع شد ابن‌خفیف یک صوفی بالنسبه جوان و تازه راه بود —تقریباً سی ساله. حالات و سخنان زندانی در وی باید تأثیر مطلوبی نهاده باشد چرا که بعدها وی را عالم ربانی خواند ودر پاسخ کسی که ازوی درباب حلاج وماجرای تکفیر اوسؤالی کردگفت اگر آنچه من از او دیدم نه توحید بود، پس موحد کیست؟ [۱] در عین حال انتساب بعضی اقوال منسوب به‌وی را که با ظاهر شریعت قابل توجیه به‌نظر نمی‌رسید رد کرد و آنها را منحول شمرد. از یک روایت سلمی هم بر می‌آید که او قبل از ملاقات با حلاج، یک سفر دیگر نیز به‌بغداد رفته است —در بازگشت از یک سفر حج. گفته‌اند که درین نوبت نخست، وی —که ناچار جوانی بیست ساله یا اندکی مسن‌تر بوده است — در طریق حج به‌بغداد وارد شد و با آنکه صوفی بود بدون آنکه به‌دیدار جنید برود، از بغداد به‌جهت حج بیرون آمد اما در بازگشت از حج جنید وی را دید ودربارهٔ واقعه‌یی که در بیابان برایش پیش آمده بود به‌وی توضیح داد. [۲] در واقع اگر این ملاقات روی داده باشد ناچار این سفرمی‌بایست قبل از سال ۲۹۷ هجری که تاریخ وفات جنیداست روی داده باشد — و وی درین هنگام ظاهراً هنوز در اوایل عهد جوانی بوده است. درینصورت پیداست که نمی‌توان روایت منسوب به‌احمدبن‌یونس را که بموجب آن وی در بغداد در باب حلاج باجنید احتجاج کرده باشدپذیرفت. درحقیقت این روایت سلمی که بعضی‌مآخذ دیگرهم‌آن را نقل کرده‌اند قابل قبول به‌نظر نمی‌رسد چرا که اولاً در بین اشعار قدیم خود شیخ فقط ازیک سفر یاد می‌کند که در عهد کودکی‌او بوده است و درین دوره ملاقاتش با جنید از مقوله ملاقات بین‌دو شیخ یا دو صوفی نیست ثانیاً اگر غیر از این سفر عهد کودکی هم بازبه‌بغداد رفته باشد بعید به نظر می‌آید یک صوفی نوجوان تازه راه در بغداد جرئت کند با شیخ الطایفهٔ‌عصر به‌احتجاج بپردازد ثالثاً اینکه در سیرت دیلمی اشارت به‌چنین واقعه‌یی نیست نشان می‌دهد که در صحت آن جای تأمل هست رابعاً در ملاقات وی باحلاج هم که در زندان روی می‌دهد پیداست که بین آنها آشنائی قبلی نیست وچگونه ممکن است بدون آشنایی قبلی وی درباب حلاج با شیخ الطایفه جنید احتجاج کرده باشد؟ [۳] درهرحال ملاقات وی با جنید قابل قبول به‌نظر نمی‌آید و وقتی وی به‌بغداد رسید جنید وفات یافته بود، و وی فقط صحبت خلیفهٔ او ابو-

محمد جریری را دریافت و آنچه نیز از وی درباب جنید نقل شده است ظاهراً مع‌الواسطه است — از طریق جریری و اصحاب. با اینهمه مدت مسافرت شیخ ظاهراً طولانی بوده است و وی در طی این مدت چند بار سفر حج کرده است. در چهارمین سفر مادرش هم با او همراه بود، و این سفر از راه بادیه انجام شد. آخرین سفری هم که به‌حج رفت مادرش با وی همراه بود، و این سفر از راه دریا انجام‌گرفت. در طی بعضی ازین سفرها ابن‌خفیف از قصد سماع و ضبط حدیث خالی نبود چنانکه از بعضی مشایخ صوفیه هم حدیث اخذ کرد وگاه با آنها درباب حدیث‌گفت و گو داشت. اما اکثر مشایخ وی را از اشتغال به حدیث منع می‌کردند وگه‌گاه وی ناچار بود دوات و کاغذ را که برای ضبط حدیث همراه داشت از آنها پنهان دارد. ملاقات با ابوالحسن اشعری در بصره هم حاکی است از علاقه‌یی که در طی سفرهای خویش به‌علوم رسمی و مسایل مربوط بآنها داشت [٤]. درباب این سفرها شاید مبالغه‌هایی هم چنانکه رسم صوفیه هست شده باشد. از جمله هم مسافرت وی به‌مصر که در احیاءالعلوم غزالی و طبقات سبکی بدان اشارت هست، ممکن است ازینگونه باشد هم آنچه عطار درباب سفر وی به‌روم دارد [٥]. از همهٔ اینها غریب‌تر روایت افسانه آمیزیست که قرنها بعد از وفات شیخ ابن‌بطوطه شنیده است درباب مسافرت وی به‌سرندیب (=سیلان). به‌موجب این قصه [٦] که صورتی از آن هم در مثنوی مولانا جلال‌الدین هست و در آنجا البته نامی از ابوعبدالله خفیف یا هیچ صوفی دیگر نیست، یکبار شیخ با قریب سی تن از فقرا آهنگ جبل سرندیب کرد. چون راه‌گم کردند وگرسنه ماندند بچه فیلان در راه دیدند یاران با آنکه شیخ آنها را از ذبح آنها باز داشت از غلبهٔ جوع خلاف فرمان کردند و فیل‌بچه‌یی را بریان کردند و به‌کار بردند و شیخ از آن بریان نخورد و چون یاران بخفتند فیلان از هر سوی در رسیدند و آن خفتگان را می‌بوئیدند و از هر یک بوی بچه فیل می‌شنیدند او را می‌کشتند تا همه را بکشتند و چون شیخ از آن‌گوشت نخورده بود متعرض وی نشدند و او را برگرفتند و به‌آبادانی هم رسانیدند. این روایت حاکی از آنست که در زمان ابن‌بطوطه شهرت و حیثیت شیخ در نزد عامه تاحدی بود که‌گه‌گاه حکایات مربوط به‌مشایخ دیگر راهم که می‌خواسته‌اند نقل کنند، به‌وی نسبت می‌داده‌اند خاصه که شهرت سیاحتهای وی در شرق و

غرب و عمر درازی که بهرهٔ شیخ گشت نیز می‌توانست وی را قهرمان اینگونه غرایب و عجایب سازد. باری در بازگشت به‌شیراز ابن‌خفیف خانقاه ساخت و به تعلیم حدیث و ارشاد طالبان و وعظ و تذکیر پرداخت. زهد فوق‌العاده و عبادت و ریاضت عاری از شطح و طامات وی ظاهراً از اسباب عمده شد درنشر آوازهٔ او که چون طریقت را هم با شریعت جمع می‌داشت — وی را به‌عنوان شیخ کبیر و شیخ‌الاسلام خواندند. البته طول مدت اقامت وی در شیراز— که ظاهراً تاپنجاه سال [۷] بعد از بازگشت از اسفار خویش در آنجا همچنان به‌وعظ و تذکیر اشتغال داشت — نیز می‌بایست از اسباب عمدهٔ شهرت و قبول وی در نزد عامه بوده باشد. اقوال و تعالیم او درین مجالس البته مبتنی بود بر حفظ شریعت و «طریق» او هم، چنانکه بعدها از قول شیخ ابواسحق کازرونی نقل می‌شد عبارت از آن بود که «بستدی و بدادی و او را دوستان بسیار بودند که بروی نفقه می کردند و او هر روز بسیار طعام برمسافران و مجاوران دادی و خلق را رعایت کردی» با چنین «طریق» پیداست که مجالس وی بیشتر از مجالس آنگونه صوفی که «نستدی و ندادی، ... که وی را پروای این شغل» [۸] نبودی، مطلوب عامه واقع می‌شد و از دحام خلق و اعتقاد آنها را بیشتر جلب می کرد. دربارهٔ احوال شیخ در اواخر عمر وی که در شیراز و در تعلیم و ارشاد می‌گذشت اخبار و اطلاعات بسیار در دست نیست. از یک روایت دیلمی برمی‌آید که وقتی یک پسر وی به‌نام عبدالسلام وفات یافت ائمه و مشایخ برجنازه‌اش حاضرآمدند اما از غایت مهابت و وقار شیخ نیارستند که او را تعزیت دهند. به‌نظر می‌آید که این واقعه در دوران شهرت و قبول شیخ باید روی داده باشد و حضور ائمه و مشایخ نیز حاکی از آنست که پسر نمی‌بایست کودک خردسالی بوده باشد. جای دیگر هم اشارت به‌مرگ یک کودک خردسال شیخ هست از اینهاگذشته به‌زنهای متعدد شیخ هم در حکایات اشارت هست و جز این چند نکته چیزی دربارهٔ زندگی وی مخصوصاً بعد از مراجعت به‌شیراز دانسته نیست. در بین نزدیکان وخاصان اونام دوتن هست که سالها بعداز شیخ نیزمی‌زیسته‌اند: ابواحمد کبیر که در ۳۷۷ درگذشت و ابواحمد صغیر که در ۳۸۰ وفات یافت. عطار در تذکرةالاولیاء از این دو تن بعنوان احمد مه و احمد که یاد می کند، وگویند شیخ در حق احمد که علاقه بیشتر داشت — به‌سبب تسلیم و انقیاد بیچون و

چرائی که نسبت به‌امر وی نشان [۹] می‌داد. دربارهٔ مادرش ام‌محمد این اندازه هست که چند سالی قبل از پسر وفات یافت وگویند اهل مکاشفات و مشاهدات بود. روی‌هم‌رفته آنچه از احوال شیخ و خادمان و مریدانش نقل کرده‌اند حاکی از دقت فوق‌العادهٔ وی در حفظ شریعت و آداب است حتی وی در مجالس خویش مریدان را به‌آموختن حدیث تشویق می‌کرد و آن را مایهٔ حل مشکلات راه می‌دانست با اینهمه، کثرت مریدان وی که مجالس وعظ شیخ راگه‌گاه محل اجتماع هزارها مستمع می‌ساخت [۱۰]، و وجود تعدادی زنان صوفی که با مادرش ام‌محمد مربوط بودند، سبب می‌شد که قصه‌هایی درباب ارتباط او با زنان در دهانها افتد. از جمله گویند وقتی نیمشب از خادم خویش زنی طلب کرد و خادم چون طریقی دیگر نداشت دختر خود را به‌وی تزویج کرد هفت ماه بعد پسری زاد که نماند و شیخ به‌خادم گفت دختر را بگوی طلاق بستاند و اگر خواهد نیز همچنان می‌باشد از آنکه مقصود من آن بود که مرا فرزندی باشد در قیامت در عبور از صراط به‌من کمک کند [۱۱]. به‌موجب روایت دیگر شیخ چهارصد نکاح کرده بود و در واقع «بنات ملوک و رؤسا» جهت تبرک را می‌خواستند تا با وی عقد ازدواج داشته باشند. اما شیخ به‌زنان چندان التفات نداشت و می‌گویند حتی چهل تن از آنها که یگان و دوگان در سرای شیخ بودند و خادمان فراش وی محسوب می‌شدند نیز هیچ یک وی را در حال شهوت ندیدند [۱۲]. اینگونه روایات مربوط به‌زنان که در نزد مریدان شیخ همچون نشانه‌یی از حسن اعتقاد در حق وی اظهار می‌شد نزد مخالفان به‌نوعی دیگر تعبیر می‌شد وگه‌گاه با سوءظن و تهمت و افتراء همراه می‌شد. از آنجمله گفته می‌شد وقتی صوفیی از مریدان شیخ درگذشت شیخ با جماعت یاران نزد زن وی رفت به‌تعزیت، و چون از تسلیت بپرداخت پرسید که آیا اینجا بیگانه‌یی هست گفتند که زنان همه صوفیانند شیخ گفت درینصورت چرا باید تسلیم اندوه بود؟ زنان گفتند هر چه شیخ فرماید. پس صوفیان با زنان صوفی در هم آمیختند و سحرگاهان از آنخانه بیرون شدند. داستان به‌قدری سخیف و بی‌بنیاد به‌نظر می‌رسد که حتی راوی مغرض آن نیز لازم دیده است خاطر نشان کند که اگر آنرا ازکسانی که برقولشان اعتماد هست نمی‌شنید به‌نقل آن نمی‌پرداخت. معهذا وی — ابن‌الجوزی — باز از روی طعن و انکاری که در حق صوفیه دارد،

می‌گوید این احوال در نزد مریدان شیخ باقی بود تا عضدالدولهٔ دیلمی آنها را منع و تأدیب نمود [۱۳]. بدون شک این روایات اگر چیزی را ثابت می کند عبارتست از وجود تعدادی زنان صوفی در بین مریدان شیخ که ظاهراً حلقهٔ ارتباط آنها با تعالیم شیخ وجود مادر شیخ بوده است — ام‌محمد. اما قول خود وی درباب زنان، از رسالهٔ وصیت ابن‌الخفیف که متن عربی و یک ترجمهٔ قدیم فارسی از آن باقی است [۱٤] ذکر شده است، و از آنجمله است وصیت وی در «اجتناب از محادثه و مجالست عورات است به‌تخصیص در موضع شهوت تا از تصرفات نفس و شیطان ایمن باشد» [۱٥]. در رساله‌یی به‌نام معتقدابن‌الخفیف نیز که نسخهٔ عربی و فارسی آن در دست است، اصرار و تأکید او در التزام به عقاید و آداب شریعت پیداست. از سیرت هم برمی‌آید که باعتقاد او،از مشایخ باید به‌امثال‌محاسبی، جنید، رویم، ابوالعباس عطار، عمروبن‌عثمان اقتدا کرد که میان علم و حقیقت جمع کرده بودند مشایخ دیگر ارباب حال بودند و بسا که در هنگام استغراق از آنها سخنی صادر می‌شد که به‌میزان شرع درست نمی‌بود. می‌گویند کسی باوگفت فلان در حال بسط شطحیات می‌گوید و در حال قبض خاموش است‌گفت دهانش پرآتش باد که به‌دین و شریعت استهزاء می کند. در بیان ضرورت متابعت از شریعت می‌گوید: «آزادی از بندگی باطل است یعنی اگر کسی تصور کند که بنده در حالت حیات شاید که از قید بندگی برهد و از او تکلیفات شرعی برخیزد این تصور باطل باشد» ازین روست که شطحیات را از عارفان ناروا می‌شمرد و درهرحال هشیاری و سکون را فاضلتر می‌شمارد، ودرباب سماع هم می‌گوید که آن «نه حال است نه قربت که موجب ثواب‌گردد و ترک آن فاضلترست». خود وی تا پایان عمر ضمن رعایت دقایق آداب، به‌وعظ و ارشاد اشتغال داشت یا به‌تألیف و تصنیف. آنچه تعلیم او را رنگ خاص می‌داد، و مکتب او را بعنوان طریقهٔ خفیفیه ممتاز می کرد قول اوست در باب غیبت و حضور که در واقع بسیاری از آراء وی فرع آن قول است یا مربوط به‌آن، و تفصیل این قول در کشف‌المحجوب هجویری آمده است. رسالات وی در مسایل مختلف [۱٦] مربوط به‌تصوف شهرت یافت و هجویری هم به کثرت و وفور آنها اشارت دارد. دیلمی مؤلف سیرت، بیست و هشت کتاب و مؤلف شدالازار بیست و پنج کتاب و رسالهٔ وی‌را به‌نام ونشان ذکر می کند. مؤلف سیرت می‌گوید

از تصنیفهای شیخ تصانیف مطول پانزده است و مختصرات همچنین پانزده، و مسایل پراکنده که از وی پرسیده‌اند و جواب آن که بداده است خود حدی ندارد. اولین تصنیف وی آنگونه که از قول خودش نقل کرده‌اند شرف‌الفقراء نام دارد که آن را در اوایل جوانی تألیف کرده بود. آخرین تصنیف او هم گویا جامع ارشاد نام داشت و ظاهراً عبارت بود از فضایل قرآن و ادعیه و نماز [۱۷]. رساله‌یی به‌نام اوصاف‌القلوب هم باو منسوبست که نسخه‌یی از آن در کتابخانهٔ آستان قدس دیده‌ام. یک نسخه از رسالهٔ دیگرش بنام فضل‌التصوف علی‌المذاهب در کتابخانهٔ خانقاه احمدیهٔ شیراز هست که ظاهراً منحصر به‌فردست. از رسالهٔ دیگر او موسوم به‌کتاب‌الاقتصاد هم نسخه‌یی در مجموعهٔ کتابخانهٔ پرینستون دیده‌ام. غیر از رسالات و کتب، اشعاری‌نیز به‌شیخ منسوب شده است، حتی شعر فارسی [۱۸]. معهذا اشعار فارسی که باو منسوب است به قدر عصر وی کهنه بنظر نمی‌آید و انتساب آنها را باید با تردید تلقی کرد. در اینکه شیخ زندگی درازی یافت جای شک نیست بسیاری از مآخذ عمر وی را بیش از صد سال ذکر کرده‌اندوبعضی‌تا صد و بیست‌وشش‌سال گفته‌اند. شاید این مایه عمر طولانی با ریاضتهای سخت و مسافرتهای پرمشقت که از وی نقل کرده‌اند [۱۹] کاملا موافق نباشد اما ظاهراً ریاضتهای دوران جوانی موجب آن نشد که در پیری از استمرار در عبادت باز ماند و البته در سالهای فرسودگی نماز را نشسته می‌خواند، اما باز به‌جای هر رکعت دو رکعت به‌جای‌می‌آورد تا از ثواب نماز ایستاده باز نماند. می‌گویند در آخر عمر تمام قوای وی تحلیل یافته بود الاعقل که همچنان درکمال قوت می‌نمود. از قراین پیداست که تا آخرین لحظهٔ عمر در رعایت شریعت دقت و مراقبت داشت حتی وقتی در حال نزع بود، جمعی از یاران از وی سماع حدیث می کردند. این‌آخرین لحظهٔ عمر، مطابق روایت دیلمی دربیست وسوم رمضان سال ۳۷۱ به‌پایان آمد. دو روایت دیگر که ۳۳۱ و ۳۹۱ را ذکر کرده‌اند به‌نظر نمی‌آید که درست باشد. قبر وی که در خانقاه اوست بعدها همچنان زیارتگاه صوفیان شیراز شد و ابن‌بطوطه از ازدحام مردم در آنجا در شبهای جمعه یاد می کند. در عهد صفویه این بقعه از رونق افتاد، و بعدها کریمخان زند چنانکه مؤلف فارسنامهٔ ناصری خاطرنشان می کند، [۲۰] بنای عمارت آن راکه فرسوده بود از نو ساخت.

یک صوفی و عارف بزرگ دیگر که بعد از شیخ ابوعبدالله خفیف در اقلیم فارس نام وآوازه‌یافت شیخ ابوعبدالله محمدبن عبدالله المعروف به‌با کویه است که نسبت او مأخوذ از نام جدش بود عبدالله باکویه. معهذا بسبب آنکه خودشیخ در اواخر عمر در دامنهٔ یک کوه در مجاورت شیراز عزلت گزید در زبان عامه بابا-کوهی و بابای کوهی خوانده شد. اینکه مؤلف اسرارالتوحید وی را به‌باکوی-شروان منسوب می‌دارد از فحوای قول سمعانی هم تأیید می‌شود و یک تن از پیران قدیم هم — به‌نام پیرحسین شروانی— در ولایت شروان مدفون بوده است که برحسب روایت تاریخ‌گزیده برادر ابوعبدالله باکوئی است. درینصورت می‌توان پنداشت که علت اشتهار جد او به‌عبدالله باکویه هم که خود منشاء اصلی شهرت و عنوان اوست ممکن است همین انتساب به‌باکوی شروان باشد و با چنین توجیهی البته اصراری را که مرحوم قزوینی در انتساب اشتباه به‌مؤلف اسرارالتوحید درباب نسبت او دارد نمی‌توان تأیید کرد [۲۱]. درهرحال ابوعبدالله باکویه در جوانی یکچند صحبت شیخ ابوعبدالله خفیف را دریافت، و پس از آن چنانکه در نزد صوفیه مرسوم بود به‌مسافرت وسیر آفاق و انفس پرداخت. مدت درازی در بلاد مختلف سفر کرد و حکایات و روایات بسیار از احوال و اقوال مشایخ جمع آورد. در نیشابور با شیخ ابوسعیدابوالخیر ملاقات کرد و یکچند هم با او صحبت داشت. همچنین به‌صحبت ابوالعباس نهاوندی رسید و ابوالعباس در حق او تکریم کرد. آنگونه که از اسرارالتوحید برمی‌آید در نشابور، وی در خانقاه شیخ ابوعبدالرحمن سلمی به‌سرمی‌برد و بعد از وی نیز یک‌چند پیر آن خانقاه بود. اقامت درین خانقاه ظاهراً تا حدی بسبب گرایشی بود که باکویه به‌طریقهٔ اهل ملامت داشت. انکاری که وی — مخصوصاً در اوایل حال — نسبت به‌آیین سماع ابوسعید داشت، ممکن است انعکاسی باشد از طرز تلقی اهل ملامت — که سماع را نوعی تظاهر به‌صوفیگری می‌شمرده‌اند و به همین‌سبب غالباً ازآن احترازداشته‌اند. آنچه نیز شیخ‌سعدی در بوستان از کلام وی نقل می کند که در خطاب به‌شخصی که جهت ناموس وریا را شب نخفت، گفت: برو جان‌بابا در اخلاص پیچ، در واقع یک تعلیم ملامتی است و مبنی بر تحذیر سالک از وقوع در فتنهٔ خلق. در بازگشت ازمسافرتهای دور و دراز خویش، ابن‌باکویه در غاری از کوه واقع در شمال شرقی شهر سکونت جست و در آنجا،

چنانکه مؤلف شدالازار نقل می کند مشایخ، علما، و فقرا نزد وی آمد و شد می کردند و او با آنها سخن می گفت و هم آنها را خوردنی می داد و ظاهراً به سبب آنکه پایان عمر او در این کوه گذشت باباکوهی و بابای کوهی نیز خوانده شد. خاصه که این تسمیه بانام ونسبت باکویه و باکویی نیزشباهت وقرابت هم داشت. ابن باکویه سوافق روایت شدالازار در ٤٤٢ وفات یافت و این تاریخ علیرغم اصراری که مرحوم قزوینی در اشکال قبول آن دارد ودرواقع جز غرابت وندرت وقوع یک عمر دراز فرضی اشکالی در قبول آن نیست — برتاریخ مبهم و غیر معین و تقریبی منقول از سمعانی — که آن را به‌طور مجمل بعد ازسال ٤٢٠ می‌داند — ترجیح دارد و صاحب مزارات شیراز چنین تاریخی را لابد از مآخذی — از جمله شاید تصریح لوح مزار صاحب ترجمه — نقل کرده است و به‌صرف استبعاد نمی‌توان آن را رد کرد. از ابن باکویه روایات و اقوال بسیار در رسالهٔ القشیریه و تاریخ بغداد و تلبیس ابلیس و مآخذ دیگر هست که کثرت روایات و اطلاعات او در احوال و اقوال مشایخ نیز او را ازین حیث با ابوعبدالرحمن سلمی قابل مقایسه می کند و شاید از اسباب عمدهٔ توجه وی به‌سلمی و اقامت در خانقاه او نیز همین‌سنخیت بوده باشد. کثرت این روایات چندان است که خواجه‌عبدالله انصاری می‌گوید سی‌هزار حکایت و حدیث از روایات وی‌گزیده است. یک دیوان شعر فارسی هم بدو منسوبست که چاپ هم شده است اما بی‌هیچ شک منحول است و سرایندهٔ آن شاعری است کوهی تخلص متعلق به دورهٔ بعد از عصر حافظ و آن را به‌هیچوجه نمی‌توان به‌ابن‌باکویه منسوب داشت.

در همین قرن پنجم هجری یک صوفی نام‌آور دیگر نیز در سرزمین فارس می‌زیست که شور و علاقهٔ فوق‌العادهٔ او در نشر شریعت و حفظ سنت مایهٔ مزید حیثیت و نفوذ صوفیه و تصوف در فارس‌گردید. وی شیخ ابواسحق کازرونی بود که ابراهیم‌بن شهریار نام داشت و بعدها غالباً به‌نام شیخ مرشد خوانده می‌شد. ابواسحق در نیمه رمضان سال ۳۵۲ در نورکازرون بدنیا آمد و با آنکه جد وی و پدرانش زرتشتی بودند پدر و مادر وی هر دو مسلمان بودند و شیخ در اسلام پرورش یافت. خانواده‌اش فقیر و روستایی بود و شیخ که ازکودکی در فقر پرورش یافت از همان اوان خردسالی ناچار بود اوقات خود را صرف آموختن

پیشه‌یی کند. وقتی به‌مکتب می‌رفت تا قرآن بیاموزد پدرش وی را از آن منع می‌کرد و می‌گفت با فقر و تهیدستی ما بهتر آنست که کودک به‌جای مکتب به دکانی برود و کسب و حرفه‌یی بیاموزد. اما شیخ به‌درس و مکتب علاقهٔ بیشتر یافت و در همان کودکی قرآن را حفظ کرد. پانزده ساله بود که به‌تصوف گرائید و ظاهراً در اواخر عمر شیخ کبیر یکچند صحبت او را دریافت. با اینهمه، خرقهٔ شیخ را از خلیفهٔ او ابن‌بکار دریافت و تربیت صوفیانهٔ وی ظاهراً بیشتر بردست تربیت یافتگان شیخ کبیر شد نه خود او. در شیرازگذشته از خدمت مشایخ ،به‌سماع حدیث نیز رغبت تمام نشان داد. اما در کازرون اوقات شیخ، گذشته از عبادت صرف وعظ می‌شد و صرف نشر و تعلیم اسلام. وجود جماعت زیادی زرتشتی در زادگاه وی دشواریهایی برای مسلمانان پیش می‌آورد که ابواسحق را به‌مبارزه با مجوس ولایت وامی‌داشت. وعظهای او مریدان بسیاری برگرد وی فراز آورد و شیخ به‌کمک آنها مسجدی بزرگ در کازرون بنا کرد و برای دفع آزار زرتشتی‌ها— که غلبهٔ آنها مایهٔ تشویش حال مسلمانان می‌شد — دسته‌یی از «مطوعه» به‌وجود آورد، و از این رو بود که وی را شیخ غازی خواندند. قسمتی از تاریخ حیات شیخ از حدود سال ۳۷۱ صرف مبارزه با زرتشتیها و هدم و حرق‌خانه‌های آنها در روستاهای مجاور شد و این کار اورا با حکام دیلمی کازرون— که احیاناً زرتشتی بودند یا تمایلات زرتشتی داشتند — درگیر می‌کرد. به‌موجب روایات فردوس المرشدیه زرتشتیها بیش ازیک بار هم به‌حیات وی سوءقصد کردند— و از پیش نرفت. در سال ۳۸۸ شیخ به‌زیارت مکه رفت و با آنکه نخست در صدد بود همانجا مجاورت اختیار کند، ازین خیال باز آمد و از طریق بصره به‌کازرون بازگشت. سی وهشت سال بعد که اکثر آن در وعظ و ارشاد و غزو و جهادگذشت، شیخ در هشتم ذی‌القعده ۴۲۶ در پایان‌یک بیماری چهار ماهه وفات یافت. سلسلهٔ کازرونیه که منسوب بدو بود بعد از او قرنها دوام یافت و مشایخ آن همچنان درکار نشر اسلام به‌جهاد اهمیت خاص دادند. شیخ ابواسحق اهل ریاضت بود و حکایات بسیار از ریاضات وی در مقاماتش هست. یک ریاضت مستمر او عبارت بود از اجتنابش از تأهل و از صحبت زنان. خود او گه‌گاه می‌گفت «که پیش من چه زنی است و چه دیواری و اگرچنین نبودی زن کردمی». نظیر این

سخن از بایزید هم‌نقل است و این اجتناب از صحبت زنان را مخالفان در حق این دو شیخ دستاویزی کرده بودند جهت طعن، که از سنت رسول انحراف دارند. مقامات ومقالات‌شیخ ابواسحق را یک تن ازخلفای‌اوبه‌نام‌خطیب ابوبکر که‌در اوایل قرن ششم وفات یافت به‌عربی تدوین کرد. این کتاب‌بعدها یکبار به نام فردوس‌المرشدیه فی‌اسرار الصمدیه بوسیلهٔ محمودبن‌عثمان در ۷۲۸ به‌فارسی نقل شد، و بار دیگر هم به‌نام مرصد الاحرارالی سیرالمرشد الابرار ترجمه شد. وهر دو ترجمه با وجود مشابهت کلی که بین آنها هست از جهت بعضی اضافات و زیادات تفاوت دارند و در بررسی احوال و اقوال شیخ و سلسلهٔ او باید از هر دو مأخذ استفاده [۲۳] کرد. منتخبی هم ازفردوس المرشدیه را محمودبن‌عثمان به نام انوارالمرشدیه فی‌اسرار الصمدیه جمع کرده است که نیز در بررسی احوال شیخ و در تصحیح فردوس المرشدیه خالی از فوایدی نیست. در این مقامات، بعضی ابیات و عبارات به‌لهجهٔ کازرونی هم از زبان شیخ به‌مناسبت نقل شده است که اگر اشعار از خود شیخ باشد از قریحهٔ شاعری او حکایت دارد.

پرآوازه‌ترین صوفی فارس درقرن ششم‌روزبهان بقلی‌بود معروف به‌شیخ شطاح که پاره‌یی‌احوال وسخنان حلاج‌را در طی این‌شطحیات خویش منعکس می‌کرد وبدینگونه تصوف فارس را باآنچه از مکتب بغداد به‌دست‌آمده بود ارتباطمی‌داد. درباب این روزبهان بقلی البته باید توجه داشت که با یک صوفی و عارف معاصر و تقریباً همنام خویش —روزبهان کازرونی مصری معروف به‌وزان— اشتباه نشود. این روزبهان مصری طریقهٔ سهروردیه داشت وشیخ نجم‌الدین کبری هم منسوب به‌او و داماد اوست. به‌علاوه آن شیخ روزبهان هم که ابن عربی از وی گه‌گاه‌یاد می‌کند همین روزبهان مصری است نه بقلی که اینجا موضوع بحث ماست. این شطاح فارس صدرالدین ابومحمد نام داشت وپدرش ابونصربن روزبهان ازدیلمی‌های فارس بود و ازین حیث با شیخ کبیر ابوعبدالله‌بن خفیف نیز منسوب شمرده می‌شد. نام‌روزبه وسال‌به‌وروزبهان دربین‌اهل‌فارس‌ظاهراً به‌وسیلهٔ همین‌مهاجران دیلمی انتشار یافت و محتمل است روزبهان مصری هم اصلش دیلمی بوده باشد. در احوال روزبهان بقلی از قول خود وی نقل است که در بین اهل خمر وضلال به‌دنیا آمد در شهر فسا(۵۲۲ هجری)، اما از همان اوان طفلی شوق، وعلاقهٔ زیادی به‌امور دینی و روحانی داشت و این دوران عمرش با تجارب و احوال

روحانی همراه بود: صداهای غیبی می‌شنید، رؤیاها می‌دید، از بعضی احوال به هیجان می‌آمد، می‌لرزید و اشک می‌ریخت. لحظهٔ قاطع و بحرانی در حیات کودک وقتی فرا رسید که وی، در پانزده‌سالگی یا دو سالی بعد از آن، در دنبال یک واقعه به‌دکان رفت، هرچه داشت به‌یغما داد، جامه‌چاک کرد و سر به‌بیابان نهاد.

خودوی درکشف الاسرار می‌گوید که دیدار خضر وی را ازین دکان‌بیرون کشید و باترک مال و تعلقات به‌جستجوی عزلت و تفکر واداشت. تا یک‌سال‌و نیم بعد عمر او، چنانکه خودش نقل می‌کند، هرروز در اندوه، غربت، هیجان و رؤیاهای صوفیانه گذشت. دراین مدت آسمان وزمین، کوه و دشت، گل وگیاه همگی در نظر وی نور محض جلوه می‌کرد. بعد از شش سال ونیم خلوت و انزوا آرامش وسکون خویش را در تصوف یافت. به‌طریقهٔ قوم گرائید، قرآن را حفظ کرد و در شیراز در یک رباط آرام سکونت و سکون جست. قبل از آن نیز در فسا یکچند درون رباطی مسکن گزیده بود اما در شیراز بود که سکونت در انزوای رباط وی را با تجارب روحانی صوفیه آشنائی تمام داد. باری چنانکه از تحفة‌العرفان بر می‌آید شیخ از اوان بلوغ تمایل به‌طاعت و عزلت داشت اما وقتی وحشت از صحبت خلق وی‌را به‌عزلت و بیابان کشانید بیست وپنج سال از عمرش می‌گذشت. این روایات نشان می‌دهد که درسالهای جوانی حالت رمیدگی در وی تدریجاً افزونی یافته است و سرانجام یکچند او را به‌انقطاع و انزوایی سخت کشانیده است. در هرحال جزئیات احوال او درین سالهای انزوا روشن نیست. در اینکه شیخ در شام سفرهای متعدد کرده است شک نیست اما ترتیب و تاریخ این مسافرتها معلوم نیست و اگر درست است که در اواخر عمر مدت پنجاه سال در جامع عتیق شیراز به‌وعظ اشتغال داشت این مسافرتها می‌بایست در همین سالهای جوانی روی‌داده باشد. در ضمن همین مسافرتها بود که شیخ با رموز شریعت و طریقت آشنایی یافت. شاید هم پاره‌یی ازین مسافرتها را در ضمن اشتغال به‌کسب علم انجام داده باشد. باری، در طریقت انتساب وی به‌سلسلهٔ ابواسحق کازرونی بود وگویند خرقهٔ خویش را از سراج‌الدین محمودبن‌خلیفه (متوفی در ۵۶۲) معروف به‌ابن‌سال به‌دریافت که از مشایخ این سلسله بود. قبل از آن از شیخ جاگیر کردی (۵۹۱) که درنزدیک سامرا در عراق می‌زیست

یکچند ارشاد یافته بود. در آنچه به‌شریعت مربوط است نیز شیخ از مذهب شافعی پیروی می کرد اما با سایر مذاهب هم آشنایی تمام داشت و در کتابی موسوم به‌الموشح حتی از اظهار رائی مخالف رأی شافعی نیز ابائی نمی‌داشت. خود وی احوال روحانی خویش را در رسالهٔ‌کشف‌الاسرار و همچنین تا حدی در شطحیات و عبهرالعاشقین بیان می کند و کشف‌الاسرار را مخصوصاً به‌خواهش دوستی، بدان مقصود نوشته است تا نشان دهد که چگونه انوار عنایت راه وی را در تمام زندگی روشن کرده است. البته ظاهر حال اوچنان بود که کمتر در حق اوگمان ریاضت و صوم و شب زنده داری می‌رفت معهذا از احوال او، خاصه آنچه در تحفةالعرفان هست، بر می‌آید که اوایل حالش بیشتر در ریاضتها و روزه ها و شب زنده داریهاگذشته است. در شیراز غالباً با تکریم نگریسته می‌شد و مجالس وعظ او مورد توجه عام و خاص بود. معهذا در حدود سنهٔ ۵۷۰ یکبار ناچار شد شیراز را ترک کند و به‌فسا برود اما چندی بعد که تکلةبن زنگی در فارس امارت یافت بسبب علاقه و اعتقادی که در حق شیخ داشت او را به‌شیراز باز آورد. ابوبکربن سعد اتابک فارس هم یک بار مایهٔ آزردگی وی شد. اما چندی بعد باوی از در دوستی درآمد و استمالت کرد. می‌گویند در اواخر عمر اندک شوریدگی در وی پدید آمد و در همان احوال بود که وفات یافت. روزبهان‌گذشته از تصوف در فقه و حدیث و تفسیر نیز تصنیفهایی داشت و حتی اشعار نیز از او نقل کرده‌اند —و دیوانی به‌نام دیوان المعارف. اشتغال او به‌شطحیات صوفیه و تکرار و تفسیر آنها با انکار مخالفان و اهل تعصب مواجه بود با اینهمه لطف بیان او مریدان زیادی نیز برگرد وی فراز می‌آورد که حتی کرامات بسیار به‌وی نسبت می‌دادند. مجلس وعظ او که در جامع عتیق و مسجد سنقر منعقد می‌شد غالباً با شور وحال فوق‌العاده‌یی همراه بودوگه‌گاه اتفاق می‌افتاد که ازکثرت هیجان مجلس، بعضی حاضران نزدیک هلاک می‌شدند. از جمله می‌گویند اول بار که به‌شیراز در آمد و خواست به‌منبر رود شنید که زنی دختر خویش را نصیحت می کند که حسن خویش آشکار مکن که بی‌بهاگردد. شیخ گفت ای زن حسن به‌آن راضی نیست که پنهان و تنها بماند همه آن می‌خواهد که با عشق قرین باشد که از ازل حسن و عشق را قراری هست که هرگز از هم جدا نباشند.گویند اصحاب ازین سخن به‌وجد آمدند و شوری رفت که

گروهی در آن شور جان بدادند[۲۰]. مجالس وعظ شیخ بسبب همین‌گونه سخنان پرشور هیجان خاصی داشت و مریدان زیادی برگرد وی جمع می‌آورد که در حق او اعتقاد بسیاری ورزیدند و او در رباط خویش— که در باب خداش در ۵۶۰ بنا کرده بود — ازین مریدان دستگیری می کرد و صادر و وارد را اطعام می‌نمود. این عزلت و انزوایی که او را ملازم رباط کرد در عین حال از ادامهٔ وعظ بازش نداشت حتی در اواخر عمر که پیر شده بود در محفه می‌نشاندندش و مریدان آن را تا پایهٔ منبر می‌بردند. گویند در پایان عمر به‌بیماری فالج دچار شد اما بیماری از شور وشوق وی در ذوق و معرفت نکاست. یکتن از مریدان هم بی‌اطلاع شیخ به‌مصر رفت و روغن بلسان‌آورد برای معالجه. اما شیخ چون ازین کار وی خبریافت گفت خدایت خیرد هاد بیرون ازین خانقاه سگی است گرگین این روغن بروی بمال و بدان که این رنج روزبهان بندیست از بندهای عشق که حق برپای وی نهاده است و ازآن بهبود نخواهد یافت تا به‌سعادت دیدار حق برسد. درین اواخر، برخلاف اوایل حال، به‌سماع هم علاقه‌یی نداشت و چون درین باب از وی پرسیدندگفت اکنون سماع از خدای خویش می‌شنوم‌وازین رو از آنچه از غیر بشنوم اعراض می کنم. شیخ در عین اشتغال به‌عزلت و وعظ، از تألیف کتاب نیز غافل نبود. کتابها و رساله‌های بسیاری در تفسیر و حدیث و فقه و اصول به‌او منسوبست که تبحر او را درین‌مسایل نشان می‌دهد و از آنجمله تفسیری بنام عرایس‌البیان‌فی‌حقایق‌القرآن دارد که‌گزیده‌یی از آن چاپ شده‌است ووی در آن قرآن را برطریقهٔ صوفیه و با اقوال امثال جنید و شبلی و سهل تستری تفسیر و تأویل کرده است. در تصوف یک اثر عمدهٔ او عبارت است از منطق‌الاسرار ببیان الانوار، به‌عربی که بعدها خود وی شرح شطحیات فارسی را از آن ساخته است . این هردو کتاب که شاید مهمترین اثر وی را در تصوف عرضه می کنند، در عین حال مهمترین مأخذ در باب شطحیات صوفیه به‌شمارند. طواسین حلاج رانیز شیخ درهمین دوکتاب شرح کرده است و هر چند درطی کتاب به‌تعداد کثیری از صوفیه شطحیاتی منسوب کرده است بیشتر به‌شطحیات حلاج و بایزید توجه دارد و پیداست که ذکر شطحیات دیگران هم برای وی بهانه‌یی بوده است برای احیاء مآثر و اقوال آندو—خاصه حلاج. بدینگونه‌ارتباط شطاح فارس با مکتب حلاج محقق می‌شود و اشتهار وی به شیخ شطاح و شطاح

فارس هم به‌سبب همین توجه اوست به‌شرح شطحیات صوفیه. اثر دیگر او کتابی است به‌نام عبهرالعاشقین که بحثی است در باب عشق، عشق الهی و انبعاث آن از عشق مجازی و انسانی. روزبهان درین رساله می‌کوشد نشان دهد که بی‌عشق مجازی نمی‌توان به‌عشق حقیقی —یعنی توحید— رسید. نه آیا جمال انسانی است که تجلی‌گاه جمال فائق و متعالی حق است؟ این تفسیر صوفیانه از عشق در کلام حافظ هم هست اما این نکته را نمی‌توان قرینه‌یی گرفت برارتباط بین طریقت شیخ شطاح با طریقهٔ حافظ— که بعضی روایات بی‌اساس، شاعر شیراز را به‌یک سلسلهٔ موهوم منسوب به‌او بسته‌اند. رسالهٔ عبهرالعاشقین نمودار سبک بیان لطیف اما دسترس ناپذیر و تا حدی ابهام‌آمیز روزبهان است، در تقریر معانی و افکار صوفیه. این رساله در حقیقت تعلق به‌همان رشته از سنت ادبی صوفیانه دارد که سوانح‌العشاق احمد غزالی نیز بدان مربوط است و به یک تعبیر عبهرالعاشقین تا حدی به‌منزلهٔ واسطه‌یی است بین سوانح غزالی ولمعات عراقی[۲۶]. درواقع وقتی خوبان مظاهر جمال‌حق باشند مسألهٔ معروف «النظر الی‌المرد» هم یک توجیه فلسفی و عرفانی می‌تواند یافت. درین رساله روزبهان چیزی ازین توجیه را عرضه می‌دارد و البته شارح اقوال و شطحیات حلاج در تقریر این معنی هم از تأثیر عقایدحلاج خالی نخواهد بود. اثر دیگر وی کتابی است به‌نام کشف‌الاسرار ومکاشفات‌الانوار که نوعی سرگذشت شخصی است، درباب تجارب صوفیانه، و مخصوصاً از جهت اشتمال بر بعضی اطلاعات مفید در احوال شیخ اهمیت دارد. از پاره‌یی جهات هم کتاب به المنقذمن‌الضلال غزالی شباهت دارد، نهایت آنکه درینجا صحبت از خارخار شکهای فلسفی نیست، صحبت از تجلیات و مقامات و هیجانات صوفیانه است. در بین سایر آثار او کتاب الاغانه یا شرح‌الحجب والاستار مسألهٔ اغانهٔ نبی را مطرح می‌کند —و دل گرفتگی و در پرده ماندگی اولیا را. رسالهٔ سیرالارواح هم در باب اخلاق روح بحث می‌کند که در نزد وی عبارتست از سیر در اسرار. مؤلف تحفة‌العرفان تعداد آثار شیخ را بالغ بر شصت اثر می‌داند، و در شدالازار بیست وچهار تألیف به‌وی منسوب می‌شود که از آن‌میان دو جلد در تفسیر، دو جلد در حدیث، یک جلد در فقه، سه‌جلد دراصول وشانزده جلد درتصوف است والبته ازآنچه باقی است می‌توان آراء و تعالیم او را درباب تصوف و مسایل آن به‌دست‌آورد[۲۷] در واقع

طریقت او در تصوف مبتنی است برعشق، مکاشفه، و شطح. همین نکته‌ها بود که لطف و حالی خاص به‌آثار و مجالس تذکیر او می‌داد. در احوال روحانی او عشق اهمیت بیشتردارد، و درواقع رؤیاها ومکاشفات وحتی شطحیات اونیزناشی ازهمین توجه به‌عشق و مظاهر است. عشقی که روزبهان از آن سخن می‌گوید عشقی است که حد وقیدی نمی‌شناسد زیبایی را در هرچه هست، درگل وگیاه، در روح و جسم، و حتی در مرد وزن به‌یکسان می‌پرستد. فخرالدین عراقی در عشاق نامه داستانی در باب او نقل می‌کند حاکی‌از آنکه‌حتی درسنین پیری‌نیز یک کودک امرد در خانقاه وی پای شیخ را درکنار می‌گرفت و می‌مالید و شیخ حیران جمال کودک. باآنکه داستان –مثل باقی حکایات‌آن منظومه– بر مبالغات شاعرانه مبتنی است و مخصوصاً پایان این داستان‌که می‌گوید وقتی اتابک فارس از مشاهدهٔ این حال شیخ اظهار حیرت‌کرد شیخ پای ازکنار امرد برداشت ودر منقل آتش نهاد تا نشان دهدکه نزد وی کنار یک شاهد خوبروی با میانهٔ آتش سوزنده هیچ تفاوت ندارد اغراقی دور از واقعیت است، باز این اندازه نشان می‌دهد که‌مثل اوحدالدین کرمانی‌وشیخ احمدغزالی‌بنای وی نیز درطریقت وعشق بر صحبت با جوانان و خوبرویان مبتنی بوده است. مبنای این طریقه را وی خود در عبهرالعاشقین با بیانی روشن و دقیق تقریر می‌کند و از آن بر می‌آید که قصهٔ عشق و محبت عاشقان روحانی در حقیقت جلوه‌یی است از نوعی ادراک خویش در حق Narcissism، که سالک را در مراتب‌عبودیت‌تا مقام‌حریت وفنا می‌رساند وگویی نردبانی می‌شود برای عروج بـه‌قلمرو ملکوت. خود وی در عبهرالعاشقین مکرربه‌نام‌کسانی از مشایخ صوفیه اشارت می‌کندکه هم مثل او، با عشق و جمال سروکار داشته‌اند و یکجا در ذکر آراء مشایخ در باب عشق و اینکه عشق به‌حق جایز هست یا نیست‌می‌گوید شیوخ ما درین باره اختلاف دارند بعضی‌که تجویز کرده‌اند بسبب جرأت‌آنهاست، وآنهاکـه به انکار بر خاسته‌اند از آنروست‌که خواسته‌اند این سر را از خلق نهان دارند. این ملاحظات نشان می‌دهدکه نزد روزبهان عشق اساس طریقت محسوبست و انکـار آن بیحاصل. چنانکـه وی حتی از پیغمبر نیز بعنوان سید عـاشقان یاد مـی‌کند و سرمـایهٔ عشق روحانیان. عشق الهی هم درنزد وی عالیترین‌مراتب عشق است‌که خود منتهای مقاماتست وجزاهل توحید وحقیقت بدان‌نمی‌رسند. البته– آنچه ازین

شراب روحانی — که سالک را به‌منتهای مقامات اهل حقیقت می‌رساند — حاصل می‌شود، چیزی جز سکر نیست و از همین روست که کلام اهل سکر صوفیه با ذوق شیخ تجانس بیشتر دارد و وی به‌جای آنکه همچون امثال خواجه عبدالله انصاری در صحت انتساب آنها تردید کند یا آن سخنان را نشان ضعف و تنزل احوال و مقامات‌گویندگانشان بشمرد با شور وشوق بی‌نظیری به‌جمع و شرح آنها می‌پردازد. شرح شطحیات او در واقع می‌خواهد نشان دهد که مکاشفات صدیقان را نباید نفی کرد و نباید به‌مجرد عدم فهم کلام اولیاء حق در واقعات احوال آنها طعنه زد و از سر منابر آنها را دشنام داد. البته سخنان خود وی‌هم در شرح این شطحیات‌گه‌گاه شطح آمیز می‌شود و خود او نیز به‌این نکته توجه دارد و باکش هم نیست و می‌گوید «صوفیان دانند که من چه‌گفتم زیرا که اشارت ایشان است و رمز عشق ناتوان». در هر حال مکاشفات خود وی از بعضی‌جهات یاد آور مکاشفات ابن عربی و نجم‌الدین کبری است و از رؤیاهای مربوط به‌ستارگان و افلاک‌گرفته تا مشاهدهٔ جمال حق در آنها هست. وفات وی در نیمهٔ‌محرم سنهٔ ٦٠٦ ر ی داد، و در هنگام مرگ هشتاد وچهار سال ازعمرش می‌گذشت. وی را در رباط خویش دفن کردند و بعدها رباط جدیدی هم بدان رباط ضم کردند که هنوز زیارتگاه شناسندگان اوست. طریقهٔ او در تصوف، از طریق سراج‌الدین محمود که نوادهٔ ابن‌سالبه بیضاوی بود، با میراث روحانی حلاج مربوط می‌شد و یک ربع قرن بعد از او، طریقهٔ حلاجیه چنانکه سیدمرتضی‌زبیدی نقل می‌کند در فارس دوباره احیاء شد. سلسلهٔ روزبهانیه هم اگر از خود او نشأت نیافت باری بعضی از اخلاف او در نشر آن اهتمام کردند، و سلسلهٔ وی در واقع شاخه‌یی بود از پیوند کازرونیه و سهروردیه. معهذا آنچه سودی در انتساب حافظ به‌پیرگلرنگ‌گفته است، و این عنوان را با شخصی به‌نام شیخ محمودعطار منطبق دانسته است که به‌ادعای او از مریدان پسر شیخ روزبهان بوده است، مأخذ روشنی ندارد [۲۸] و صحت آن از جهات مختلف محل تأمل است.

با اینهمه، میراث عشق‌ورزی و جمال‌پرستی‌شطاح فارس، چند نسل بعداز وی بیشتر به‌دوشاعر غزل‌پردازمعروف شیراز — سعدی و حافظ — رسید که دیوان هر دوشان از تجربهٔ واقعی این‌گونه عشق عرفانی حکایت دارد. البته دردورهٔ بین شیخ روزبهان و حافظ، صوفیه و زهاد در فارس خاصه شیراز بسیار بودند و

خانقاه‌ها چنانکه ازگزارش ابن‌بطوطه هم برمی‌آید درین نواحی پررونق بود. از جمله، در بین مشایخ و صوفیهٔ این ادوار مخصوصاً از نجیب‌الدین علی‌بزغش و پسرش ظهیرالدین عبدالرحمن می‌توان یاد کرد. نجیب‌الدین علی‌بن‌بزغش متوفی در ۶۷۸، از شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی تربیت و خرقه دریافت و در بازگشت به‌شیراز در آنجا خانقاه ساخت و بروفق طریقهٔ شیخ به‌ارشاد طالبان پرداخت. پسرش ظهیرالدین عبدالرحمن‌بن علی‌متوفی در ۷۱۶ نیز همین طریق سهروردیه را می‌ورزید و حتی کتاب عوارف‌المعارف را نیز به‌فارسی ترجمه کرد [۲۹]. دربارهٔ زهاد و صوفیهٔ این عصر، اطلاعات متفرق اما سودمندی در درکتاب شدالازار هست و به‌سبب کثرت وجود این‌گونه مشایخ بود که شیراز را برج اولیاء می‌خواندند. معهذا زبان واقعی تصوف در این دوره اشعار سعدی و حافظ بود که از آندو تن حافظ ظاهراً به‌طریقت و سلسلهٔ خاصی پیوند نداشت و سعدی هم هر چند نسبت به‌شیخ شهاب‌الدین سهروردی علاقه و تکریم بسیار نشان می‌داد به‌سهروردیه انتسابی نداشت و دستگاه ارشاد و تبلیغ هم در شیراز به‌وجود نیاورد. بعلاوه باآنکه بعضی‌از اشعار این‌دوشاعر ازمضامین عالی صوفیه مشحون است پیام آنها به‌تمامی اختصاص به‌صوفیه ندارد. معهذا وجود آنها در نشر معارف صوفیه چنان تأثیری داشته است که بعدها بسیاری از مشایخ متأخر آنها را همچون شاعران صوفی مشرب تلقی کرده‌اند و اشعارشان راگه‌گاه منحصراً موافق مذاق صوفیه تفسیر کرده‌اند. ازین‌روست که وقتی صحبت از تصوف و عرفان ایران درمیان آید نمی‌توان از اشارت به‌احوال و سخنان آنها خودداری کرد.

دربارهٔ سعدی آنچه مخصوصاً به‌حیات صوفیانهٔ او ارتباط دارد مسألهٔ ملاقات و مصاحبت اوست با شیخ شهاب‌الدین سهروردی، و مولانا جلال‌الدین رومی. معهذا درین هر دو مسأله روایات مشهور غالباً متضمن خلط و مسامحه و واحیاناً مبالغه است، و ناچار تأمل و دقت بسیار را ایجاب می‌کند. البته این نکته که اشارت به‌صحبت شیخ «مرشد شهاب» در قدیمترین نسخه‌های موجود بوستان وجود ندارد [۳۰] به‌تنهائی نمی‌تواند در صحت وقوع این صحبت مایهٔ تردد شود چراکه در شدالازار هم ظاهراً به‌استناد قول شیخ اشارتی به‌این ملاقات هست. به‌علاوه اشعاری که در بوستان — نسخه‌های متداول آن — درین‌باب

هست به‌قدری با سبک فکر و بیان سعدی توافق تام دارد که نمی‌توان در تعلق آن ابیات به بوستان شیخ شک کرد و وقتی شاعرتا نزدیک چهل‌سال بعد از اتمام نظم بوستان (٦٥٥) حیات داشته است البته غرابتی ندارد که خود او در بعضی از نسخه‌های متأخرترش احیاناً ابیات و مطالبی افزوده باشد که در نسخه‌های سابق برآنها نباشد. به‌علاوه مشابهت بین پاره‌یی اقوال سعدی با تعالیم شیخ شهاب‌الدین سهروردی تردیدی در وجود نوعی ارتباط معنوی بین آنها باقی نمی‌گذارد. در بین اینگونه موارد مشابهت، استاد فروزانفر شباهت قول سعدی را که درباب اهل معرفت می‌گوید: آن را که خبر شد خبری بازنیامد، با گفتهٔ شیخ شهاب‌الدین در عوارف‌المعارف که در همین باب می‌نویسد: مارجع من رجع الامن الطریق و ماوصل الیه احدفرجع، خاطرنشان می‌دارد. همچنین توافق مشرب سعدی را با سهروردی درین نکته که کمال در متابعت شریعت است، و خدمت به‌نوع در نیل به کمال برای سالک اهمیت تمام دارد و نیز چند مورد دیگر را می‌توان از اینگونه وجوه مشابهت ذکر کرد [۳۱]. بعلاوه قول مشهور سعدی، درباب اول گلستان، که می‌گوید: بنی‌آدم اعضای یکدیگرند، ظاهراً مأخوذ باشد از حدیثی که سهروردی در عوارف نقل می‌کند از نعمان‌بن بشر: انماالمؤمنون کجسد رجل واحد اذا اشتکی عضوة من اعضائه اشتکی جسده‌اجمع [۳۲]، و این نکته شاید در عین‌حال روایت غیر مشهور این بیت: بنی‌آدم اعضای یک پیکرند، راکه در غالب نسخ معتبر خلاف آنست، درین باب بیشتر قابل تأیید نشان دهد. باری صحبت سعدی با سهروردی از جهت تاریخی اشکالی ندارد و ظاهراً مربوط است به‌دورهٔ اقامت و تحصیل سعدی در بغداد. اما اینکه شیخ شیراز در بعضی سخنان خویش احیاناً عقایدی خلاف عقاید و اقوال سهروردی هم آورده است، فقط نشان می‌دهد که ارتباط وی با سعدی به‌مرحلهٔ ارادت رسمی نرسیده است و در حد تکریم و تحسین شاعر بوده است در حق یک پیر و مرشد معروف عصر. لیکن ملاقات با مولانا جلال‌الدین، مسأله‌یی است که در روایات قدیم محلی فارس — از جمله شدالازار — سابقه ندارد و ظاهراً افلاکی — در قونیه — از قدیمترین کسانی است که بدان اشارت کرده‌اند [۳۳]. البته اینکه یک حکایت بوستان — شنیدم که مردیست پاکیزه بوم — درباب مولاناجلال‌الدین بوده باشد بعیدست چراکه در ادوار قبل از

نظم بوستان هنوز مولانا چندان شهرت فوق‌العاده‌یی نداشته است. آن هم که افلاکی از ملک شمس‌الدین پادشاه فارس و اینکه شیخ سعدی در جواب در خواست او شعری از مولانا را برایش فرستاد صحبت می‌کند خالی از اشکال نیست چرا که اگر مراد ازین ملک‌شمس‌الدین هندی، آنگونه که ازقراین برمی‌آید همان شمس‌الدین تازیکو باشد که ذکرش در کلیات شیخ هم هست حکومت و قدرت او در فارس در حدود سنه ۶۷۲ به‌بعد بود [۳٤] درینصورت چگونه ممکن است شعر مولانا را که سعدی نزد او فرستاده بود وی نزد مرشد خود سیف‌الدین باخرزی متوفی در ۶۵۸ فرستاده باشد؟ در هرحال روایت درباب این ملاقات مغشوش و آشفته است و از یک غزل سعدی به‌مطلع: از جان برون نیامده جانانت آرزوست، که‌شیخ ظاهراً در آن به‌یک غزل مولانا با مطلع: بنمای رخ که باغ وگلستانم آرزوست، جواب می‌دهد هم می‌توان دریافت که برفرض وقوع ملاقات باز، برخلاف آنچه در روایت افلاکی و در روایت عجایب‌البلدان مذکور در روضات آمده است، شیخ را در حق مولانا اعجاب و خلوصی پیدا نشده است. اما اشارت عمده‌یی که در کلام خود شیخ به‌یک مسافرت هند هست داستان سومنات است که لحن افسانه‌آمیز آن یادآور روایات کتب مقامات است و اصل مسافرت را بعید جلوه می‌دهد. روایت درباب بتی مرصع است که‌گوینده آن را درسومنات می‌بیند وچون ملاحظه می‌کند که بت در هنگام دعا دست به‌آسمان برمی‌دارد در صدد برمی‌آید سبب آن را کشف کند. ازین رو خویشتن را به برهمن نزدیک می‌کند، به‌حیله خود را دوستدار بت نشان می‌دهد و در بتخانه محرم می‌شود. تا وقتی یک شب پنهانی به‌حجره‌یی راه می‌جوید وآنجا برهمنی را می‌بیند که سر ریسمانی را به‌دست دارد، و درمی‌یابد که دستهای بت با این ریسمان به‌حرکت می‌آید. رازکه برملا میشودگوینده ناچار می‌شود هم برهمن را بکشد و هم بت را بشکند. داستان — که در طی آن شاعر برهمن را مغ وگبروپیر استاوزند هم می‌خواند — به‌قدری نامعقول و چنان آکنده از اشتباه و خلط و تناقض است که قبول آن بعنوان یک روایت به‌کلی غیر ممکن است. البته بتخانهٔ سومنات چنانکه در روایات تاریخی هست در قرن پنجم به وسیلهٔ سلطان محمود غزنوی ویران شد امابعدها در محل آن ظاهراً باز بتخانه‌یی به‌وجودآمد چنانکه مارکوپولوهم‌مقارن همین ایام این‌سرزمین را «کشور کافران

بیرحم» یافت [۳۰] و حتی چند سالی بعد از وفات سعدی نیز سلطان علاءالدین پادشاه هند برای تخریب بتخانه به آن حدود عزیمت کرد. بعلاوه مسافرت بین هند و عراق و روم — که درین روایات به‌سعدی منسوب است — در آن ایام نزد صوفیان و قلندران متداول بود و شیخ فخرالدین عراقی هم عمرش در همین نقل و انتقالها گذشت. معهذا حکایت سومنات — در بوستان شیخ — طوریست که وقوع آن به کلی خلاف رسم و عادت به‌نظر می‌آید و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان —برخلاف اصراری که هانری‌ماسه وبعضی‌دیگر ازمحققان درین‌باب‌دارند [۳۶]— وقوع آن را محتمل شمرد. در بین سایر روایات راجع به‌مسافرت هند قول مؤلف شدالازار مأخوذ از همین حکایت سومنات مذکور در بوستان است اما بعضی متأخران — از جمله شیخ آذری و دیگران [۳۷] — هم که گفته‌اند شیخ در نهایت حال «به‌دیدن امیرخسرو از فارس به‌هند» رفته است ظاهراً قولشان مبنائی ندارد و اینکه در ملفوظات نظام اولیاء و خیرالمجالس که هر دو مربوط به‌عصر و محیط امیرخسروست با وجود اشارات مکرر به‌اشعار شیخ سعدی، هیچ اشاره‌یی به‌مسافرت او به‌هند نیست نشان می‌دهد که روایت شیخ آذری نباید درست باشد و تردیدی که مؤلف تذکرهٔ‌میخانه درین باب دارد بجاست. اشارت شیخ به‌سفر در بلخ و بامیان هم که در گلستان هست ظاهراً از مقولهٔ حکایات معمول در «مقامات» است و سعدی اگر در واقع به‌بلخ و بامیان رفته باشد بعید می‌نماید که هیچ‌جا در آثار خویش اشارتی به‌آن دو بت عجیب و عظیم بامیان—صنمی بامیان که یاقوت هم از آنها سخن می‌دارد— نکند و اصلا در تمام آثارش اثری از اقامت در محیط خراسان و آشنائی بارجال و مشایخ و اکابر آن سامان در میان نباشد. با اینهمه احوال سعدی در اواخر عمر، آنگونه که از شدالازار و از مطالعهٔ قصاید و دیگر اشعارش‌برمی‌آید ظاهراً با زهد و انزوا مقرون بوده است و این نکته نیزگرایش او را به‌تصوف — بدون آنکه این گرایش از مقولهٔ ترتیب سلسله و خانقاه باشد — نشان می‌دهد: مسافرتهای مکرر، و مصاحبت با فقرا و صوفیهٔ شام و عراق، همراه با مطالعهٔ کتب متصوفه از اسبابی بوده است که وی را در خط سیرو سلوک شخصی انداخته است. در بوستان و گلستان غیر از بابهایی که دربارهٔ اخلاق و سیرت درویشان دارد، بارها نکات و حکایات جالب از صوفیه نقل می‌کند که حاکی از غور و تعمق

اوست در آثار قوم. معهذا خود اوگه‌گاه در حق مشایخ شهر و صدق و اخلاص آنها با نظر تردید و احیاناً انکار می‌نگریسته است چنانکه یک حکایت معروف گلستان درباب «یکی از متعبدان شام» [۳۸] که وقتی به‌دعوت پادشاه به شهر اندر آمدگرفتار تنعم شد و از زهد باز ماند، به‌احتمال قوی می‌بایست تعریضی باشد در حق شیخ صدرالدین مظفر عمری متوفی در ۶۸۸ از اکابر زهاد و اولیاء عصر که عامه را در حق او اعتقادی تمام بود و کرامات بسیار بدو نسبت می‌دادند و اتابک ابوبکربن سعد هم بدو ارادت می‌ورزید. می‌گویند روزی ترکان خاتون نزد او آمد او را دید که جامهٔ نازک پوشیده، دستارگرانبها برسرنهاده، بربستر نرم غنوده، مروحهٔ سبک به‌دست دارد و بوی طیب عنبرش همهٔ سرای را پر کرده است، و در دل ترکان خاتون انکاری پدید آمد که بعدها شیخ مؤیدالدین آن را رفع کرد [۳۹]. نه آیا سعدی نیز درگلستان می‌خواهد همین احوال را انتقاد کند آنجا که در وصف «متعبد» شامی می‌گوید که «از آن هیأت نخستین بگردیده و سرخ و سپید برآمده و فربه شده و بربالش دیبا تکیه زده و غلام پری پیکر با مروحهٔ طاوسی بالای سر به‌خدمت ایستاده» [۴۰]؟ در حقیقت باز، آنچه از قول یکی از «مشایخ شام» نقل می‌کند که درجواب آنکه از وی پرسیدند «حقیقت تصوف چیست؟» گفت «ازین پیش طایفه‌یی در جهان بودند به‌صورت پراکنده و به‌معنی جمع و امروز خلقی‌اند به‌ظاهر جمع و به‌دل پراکنده» [۴۱] بیشتر رأی و اعتقاد خود اوست در حق مشایخ شهر و اینکه جمعیت برونی و ظاهری این سلسله‌ها به‌هیچوجه از جمعیت درونی — که لازمهٔ آن صدق و اخلاص واقعی است — حاکی نیست. ظاهراً همین ملاحظات است که سعدی را از اینکه دست ارادت به‌مشایخ شهر بدهد یا خود به‌ارشاد و دستگیری مریدان بپردازد باز داشته است. معهذا قسمت قابل ملاحظه‌یی از آثار او، متأثر از اقوال و احوال قدماء مشایخ است و این امر اختصاص به بوستان‌وگلستان و حتی قصاید و غزلیاتش ندارد، در رسالات نثراو مخصوصاً جوهر و روح تعلیم صوفیه بیشتر انعکاس دارد. از جمله مجالس پنجگانهٔ او با آنکه به‌هیچوجه اختصاص به‌تعلیم طریقت صوفیه ندارد جای‌جای آراء و افکار او را در مسایل مربوط به‌تصوف عرضه می‌دارد. فی‌المثل در مجلس سوم که از عشق و غیرت و از معرفت حق سخن می‌گوید کلام وی یادآور طرز بیان خواجه‌

عبدالله انصاری است. در مجلس چهارم که بعضی حکایات از یحیی‌بن معاذ و ابراهیم‌ادهم دارد، زهد صوفیانه‌یی‌را عرضه می‌کند که درعین‌حال مشحون است از عشق و محبت الهی. در مجلس پنجم نیز از روایات صوفیه و از اقوال کسانی چون ابراهیم خواص و جنید سخنانی پرشور و عبرت‌انگیز نقل می‌کند و پیداست که پایهٔ تعلیم‌منبری شیخ برنوعی تصوف زاهدانه بوده است از نوع تعلیم سهروردی. در رسالهٔ راجع به‌عشق و عقل نشان می‌دهد که عقل با همهٔ فضیلت که دارد نه راه بلکه چراغ است و شخص اگر چه چراغ دارد تا نرود به مقصد نمی‌رسد. آلت معرفت هم البته عقل است اما عقل در طریق معرفت به حیرت منتهی می‌شود و آنجا که عقل در می‌ماند راه به‌عشق طی می‌شود اما آن حال ورای بیان است از آنکه وجد و مکاشفه است و به‌گفتار وخبر در نمی‌گنجد. در مورد عشق هم البته سعدی شورو هیجان مبالغه‌آمیز امثال روزبهان را ندارد و بی‌آنکه دعوی کند که عشق تنها انسان را به حق می‌رساند نشان می‌دهد که منتهای سیر عقل حیرت است و عجز از شناخت. بدینگونه، مثل روزبهان عشق را برعقل برتری می‌دهد اما درعین‌حال مثل سهروردی راه سلامت را در جاده‌یی می‌یابد که از زهد و تقوی می‌گذرد و شریعت و حکمت را با عشق و محبت می‌آمیزد. اما این عشق ومحبت در نزد حافظ تعالی بیشتر می‌یابد و ازحکمت و شریعت هم در می‌گذرد.

اعتقاد و علاقه‌یی که بعضی از مشایخ و صوفیهٔ بعد از عصر حافظ در حق اشعار وی نشان داده‌اند بدون شک از اسباب عمده بوده است در اینکه عوام صوفیه یا معتقدان آنها حافظ را بعنوان شاعری صوفی تلقی کنند و دریافت کلام او را موقوف بردریافت طریقهٔ صوفیه و آشنایی با سیر و تحول تصوف بشمارند. از مشایخ معتقد به‌شعر حافظ شاه‌قاسم انوار را می‌توان نام برد که دولتشاه می‌گوید «دیوان حافظ را پیش او علی‌الدوام خواندندی»، جامی هم در نفحات از یکتن ازمشایخ خواجگان نقشبند نقل می‌کند که‌گفت «هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست، اگر مرد صوفی باشد» [۴۲]. در واقع خود جامی که فقط یک ربع قرن بعد از حافظ به‌دنیا آمده بود دربارهٔ صوفی بودن خواجه به‌صراحت می‌گوید «معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته است و در تصوف به‌یکی ازین طایفه نسبت درست کرده باشد». معهذا بعدها مترسمان صوفیه که غالباً از

تجربهٔ عرفانی و روحانی صوفیه جز به «نسبت ارادت» و «اسناد خرقه» به‌چیزی اهمیت نمی‌دادند، با انکار و استهزاء براین قول جامی طعنه می‌زدند «که اگر بی‌پیر چون حافظ توان شد کاش مولوی جامی هم پیر نداشتی» [۴۳]. با آنکه از کلام خواجه هم چیزی که حاکی از تسلیم و متابعت نسبت به‌شیخی خاص باشد برنمی‌آید باز در اشعارش جای‌جای اشارت به‌فواید صحبت شیخ یا آرزوی صحبت وی هست چنانکه حتی نسبت به‌بعضی از مشایخ عصر نیز ـ مثل شیخ امین‌الدین بلیانی و فخرالدین عبدالصمد ـ گه‌گاه لحن ارادت دارد. اما در بسیاری موارد نیز نسبت به‌مدعیان ارشاد و مشایخ و زهاد و وعاظ نوعی حال طعن و انکار نشان می‌دهد. از جمله یک غزلش که با این مطلع آغاز می‌شود: «آنان که خاک را به‌نظر کیمیا کنند...» به‌احتمال قوی جوابی طعن‌آمیزست در حق شاه نعمة‌الله ولی، چنانکه در غزل دیگری بدین مطلع: «صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد» آنجا که در حق صوفی می‌گوید «بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه» به‌احتمالی ـ نه‌چندان‌قوی ـ تعریضی‌دارد، درحق شیخ زین‌الدین علی کلاه از مشایخ عصر که به‌موجب روایات داعیهٔ ارشاد داشته است و معتقدانش حتی‌تسخیر جنیان راهم به‌او منسوب می‌کرده‌اند. البته اینکه در همین غزل ضمن اشاره به‌«گربه عابد» طعنه‌یی هم در حق عماد فقیه کرمانی زده باشد مسلم نیست. گربهٔ‌عابد درینجا معنی دیگر می‌دهد، و قصه مربوط به گربهٔ عماد فقیه هم مآخذ معتبری ندارد. درهرحال‌باآنکه خواجه دربعضی موارد نسبت به‌اکثر یا عموم صوفیان ـ به‌طور مطلق ـ اظهار انکار یا بی‌اعتمادی می‌کند، تعداد قابل ملاحظه‌یی از ابیات یا غزلیات او صوفیانه است یاحاکی از تجارب روحانی اهل تصوف. ازین‌رو، چون ارتباط وی با مشایخ معروف آن عصر امکان‌گرایش رسمی او را به‌هیچ یک از طوایف و سلاسل معروف نمی‌دهد بعضی محققان پنداشته‌اند که باید وی را از ملامتیه شمرد و قلندران اهل ملامت. البته خود او از ملامت و حتی از لزوم اجتناب از سالوس و ریا که‌لازمهٔ طریق اهل ملامت است مکرر در اشعار خویش یاد می‌کند و غیر از اشارت به ملامت‌کشیدن خویش، این هم که فی‌المثل دربارهٔ «واعظ شهر» می‌گوید که «تاریا ورزد وسالوس مسلمان نشود» بیشک باقول اهل ملامت که ریا را شرک خفی واحتراز ازآن رااصل طریقت خویش‌می‌شمرند توافق‌تمام‌دارد. اما این نفرت

ازسالوس و ریا اختصاص به‌ملامتیه ندارد، بعلاوه اهل سلامت هم دریـن ایام دیگر مثل عهد ابوحفص و حمدون‌قصار فرقهٔ واحد مشخصی نبوده‌اند و حتی شیخ روزبهان هم که در واقعات خویش از ملاقات با یک شیخ ملامتی سخن می‌گوید در وجود او بیشتر یک تن از ابدال و رجال الغیب را می‌جوید نه یک شیخ ملامتی نظیر ملامتیهای نیشابور قرون گذشته را. همچنین حافظ اگر در معامله تا حدی طریق اهل سلامت را دوست داشته است در معرفت ظاهراً با مشرب اهل حکمت از صوفیه توافق داشته است و از همین روست که اشارت به تجلی ذات و صفات و عهدالست و امانت الهی در کلام او بسیارست. باری در آنچه به‌معاملات صوفیه مربوط است نیز اگر حافظ خود را به‌طریق اهل ملامت متمایل نشان می‌دهد، این امر به‌هیچوجه در معنی ارتباط رسمی— و وجود رابطهٔ مریدی و مرادی — با طایفه یا سلسلهٔ مشخصی نیست فقط در معنی توافق بااین مشرب اخلاقی است که خود وی از آن به«طریق رندی» نیز تعبیر می‌کند. همین ذوق «رندی» و اظهار نفرت از دکانداری مدعیان ارشادست که حافظ را درمقابل امثال «شیخ جام» و «شیخ خام» وامی‌دارد تا از ارادت به «جام‌می» دم بزند و «پیرگلرنگ» خویش را به‌رخ مدعیان بکشد. این پیرگلرنگ هم در بیان او بی‌هیچ شک اشارتی است به‌شراب‌گلرنگ — شراب کهن، شراب پیر— اما کسانی که از طریقت جز سلسله و خانقاه و پیر و مرشد چیزی در تصور نداشته‌اند بعدها کوشیده‌اند تا این تعبیر شاعرانهٔ خواجه را عنوان یک شیخ شهر، یک پیر صوفی فرا نمایند. از جمله سودی شارح معروف حافظ، در شرح خود یکجا این پیرگلرنگ را محمود عطار می‌خواند که به‌ادعای وی از دست پسر شیخ شطاح خرقه پوشید، و جای دیگر از وی به‌نام محمد عطار نام می‌برد. البته قول این شارح که دو قرن بعد از وفات حافظ می‌زیسته است و درباب ادعای خود نیز جز مناقب خواجه — که معلوم نیست چه کتابی است — مأخذ قابل اعتمادی نشان نمی‌دهد به‌هیچوجه مایهٔ اطمینان نمی‌تواند بود و ناچار به استناد آن نمی‌توان حافظ را به‌سلسلهٔ روزبهانیه منسوب داشت. درباب سلسلهٔ— روزبهانیه آنچه در قول مرتضی زبیدی هست در مآخذ دیگر به‌طور روشنی وجود ندارد، و شیخ محمد عطار هم در نفحات و مآخذ دیگر از مشایخ نقشبند محسوب شده است و ارتباطی با روزبهان ندارد. بدینگونه، بعد از بررسی قول سودی

می‌توان با اطمینان قول هلموت‌ریتر را تأیید کرد که می‌گوید راجع به‌تعلق و انتساب حافظ به‌یک سلسلهٔ صوفی هیچ‌گونه اطلاعات دقیقی در دست نیست [٤٤]. آنچه درباب شباهت و قرابت بین بعضی افکار حافظ و روزبهان هست برخلاف پندار هانری کوربین فقط ارتباط فکری را ثابت می‌کند — نه ارتباط طریقتی را [٤٥]. احتمال اینکه لفظ‌گلرنگ ممکن است اشاره به‌رنگ نوری باشد که برشیخ مکشوف بوده است، چنانکه کبودپوش و کبودپوشان هم در مورد بعضی صوفیه اشارت به‌این احوال است محل تأمل است و در مورد قول حافظ راجع به‌پیرگلرنگ به‌کلی منتفی است چرا که بیان وی به‌طور وضوح جز اشارت به‌شراب‌گلرنگ دیر سال را برنمی‌تابد و در طرز بیان شاعر مواردی دیگر هم هست که این طرز استعمال را تأیید می‌کند. بعلاوه وجود سلسله‌یی به‌نام روزبهانیه هم در عصر حافظ به‌شدت مشکوک است و در مآخذ قدیم و معتبر چیزی که آن را تأیید کند نیست چنانکه این انتساب هم که سودی درباب پیرگلرنگ نقل می‌کند با آنچه مرتضی زبیدی درباب سلسلهٔ روزبهانیه نقل می‌نماید توافق ندارد. معهذا توافق مشرب حافظ با روزبهان در مسألهٔ عشق محل شبهه نیست و بدون شک احوال و سخنان شطاح فارس می‌بایست از چندین نسل پیش زمینه را برای شور و هیجان عاشقانهٔ سعدی و حافظ آماده کرده باشد. در بین غزلیات حافظ البته پاره‌یی غزلیات هست که تجارب شخصی وی را در زمینهٔ حالات عرفانی منعکس می‌کند. از جمله در یک غزل معروف که می‌گوید «سالها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد» آشکارا خواننده را توجه می‌دهد که این جام جهان بین دل اوست — دل عارف. این عارف که دلش را مثل یک قدح باده بدست دارد و نمی‌کوشد مثل اهل ریا باطن آن را از خلق مخفی دارد، البته می‌تواند «اندر آن آینه» هم «صدگونه تماشا» کند. با آنکه این جام جهان بین و صفا و خلوص آینه کردار آن یک فیض ازلی است باز عارف نمی‌تواند تمام اسراری را که در آن انعکاس دارد فاش کند. نه آیا آن یار کز اوگشت سردار بلند، جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد؟ در یک غزل دیگر هم که با بیانی آمیخته به‌رمز و معما می‌گوید: دوش دیدم که ملایک درمیخانه زدند، نوعی مکاشفهٔ صوفیانه‌را تصویرمی کند که‌گویی در عوالم کشف و شهود تکوین و تخمیر فطرت آدم را معاینه‌می کند و در میخانه‌یی که کنایه

از عالم وجودست به‌عیان می‌بیند که گل آدم را چگونه با جرعهٔ جام بیخودی و فراموشی به‌هم می‌آمیزند و آنجا که بار امانت و محبت را آسمان هم نمی‌تواند تحمل کند، آن را به‌این انسان دیوانه، به‌این آدمی‌زادهٔ ظلوم جهول، می‌سپارند. که می‌تواند شک کند که این بار امانت همان چیزی است که صوفیه معرفت می‌خوانند و سرّ حق هم که نزد حافظ عشق است چیزی جز آن نیست؟ این تجارب عرفانی را شاعرگاه به‌همان الفاظ و اصطلاحات صوفیه هم بیان می‌کند —دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند— و این‌نیز یک‌تجربهٔ عرفانی است اما در توصیف آن شاعر نشان می‌دهد که آنچه وی را از ظلمت شب می‌رهاند، از غصه هستی نجات می‌دهد، و به آب حیات که بقای بعداز فناست نایل می‌کند همان بیخودی است که از تجلی ذات، از شعشعهٔ پرتو ذات بروی دست می‌دهد و البته ناشی است از حالی که از ادراک تجلی صفات حاصل است. تجلی ذات و صفات حق از الفاظ خاص صوفیه است و تفاوت آنها را باید در کتب صوفیه خواند — مثل مرصادالعباد رازی [٤٦]. نکته اینجاست که این تجارب را حافظ ظاهراً از طریق مراقبت قلبی به‌دست می‌آورد نه از راه ریاضت و سلوک خاص اهل خانقاه. همین مراقبت قلبی است که تجربهٔ عرفانی او را مخصوصاً بسبب سابقهٔ اشتغالی که به‌حفظ و تفسیر قرآن دارد به‌نوعی کشف منتهی می‌کند و او را ترجمان اسرار و لسان‌الغیب جلوه می‌دهد. تفألی که در مورد دیوان او رسم است و تداول آن در عهد جهانگیر و همایون پادشاه از رواج آن در عهد تیموریان حکایت دارد [٤٧] نیز بدون شک ناشی از همین ارتباط اوست با مکاشفات روحانی و شخصی. مثل حلاج و ابن‌عربی، وی نیز در این مکاشفات خویش تجلی حق را در همهٔ اعیان کاینات محقق می‌بیند: عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد، و در طی این غزل است که شاعر نشان می‌دهد که «اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود»، فقط یک تجلی حق است، یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد — در جام قلب. همین تجلی است که وی دربارهٔ آن، با بیانی که عمق کلام ابن‌عربی و عراقی را به‌خاطر می‌آورد، می‌گوید: در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد، عشق پیدا شد و آتش به‌همه عالم زد. این عشق که امانت حق همانست، چیزیست که در واقع مایهٔ امتیاز انسان است و

حتی ملائکه نیز از آن بهره‌یی ندارد. وقتی شاعر عشق را مایهٔ امتیاز انسان می‌یابد البته حق دارد که تمام سیر و سلوک شخصی خویش را بر آن بنیاد نهد. از همین جاست که عرفان حافظ برعشق مبتنی می‌شود، و ازین حیث یاد آور روزبهان و حلاج هم هست [٤٨].

۱۱ شعر صوفیه ـ سنائی و عطار

پاره‌یی از آثار منظوم شاعران صوفی یا صوفی‌مسلک فارسی زبان هست که حتی با آنکه از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی شاید ارزش زیادی هم ندارند بخاطر آنکه‌مبادی‌و اصول متصوفه را در طی بیانی جالب‌وغالباً روشن ذکر کرده‌اند یا بعضی‌آداب واخلاق مترسمان صوفی را نقد یا تفسیر کرده‌اند، در مجموع ادبیات صوفیه بهرحال اهمیت بسیار دارند و ظاهراً حتی رواج شیوهٔ «تحقیق» و موعظه را ــ که در کلام خاقانی، ظهیر فاریابی، کمال اسمعیل اصفهانی، و سعدی به‌اوج‌می‌رسد ــ باید به‌تأثیر بعضی ازین آثار، ازجمله‌مخصوصاً به‌تأثیراشعار صوفیانه و موعظه‌آمیز سنائی منسوب داشت.

در هرحال‌گویندگان این آثار اگر هم خود به‌سلسله و خانقاه منسوب نبوده‌اند یا بشیوهٔ مشایخ عصر خویش از طریق ایجاد خانقاه و سلسله برای ارشاد و دستگیری علاقمندان سعی نکرده‌اند غالباً بسبب رواج و انتشار فوق‌العادهٔ این «منظومه های تعلیمی» خویش در نشر و ترویج تصوف و حتی در تربیت غیرمستقیم مشایخ سلسله ها نقش قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند و ازین رو در جستجوی تصوف ایران و بررسیهای مربوط بدان، از بحث در احوال و آثار این دسته ازگویندگان نمی‌توان غافل بود.

سنائی که در واقع پیشرو این قافله به‌شمارست شعرش در غالب موارد از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی نیز اهمیت دارد و قصاید عرفانی او سرمشق شعر تحقیقی خاقانی و پیروان شیوهٔ او نیز هست. بدینگونه شعر او، هم به‌عطار و مولوی شیوهٔ تعلیمی صوفیانه را الهام داد هم خاقانی و دیگران را در خط شیوه‌یی که خود آنها آن را «تحقیق» می‌خوانند انداخت. بررسی اشعار تعلیمی صوفیه که هدف آنها تبیین و توجیه مبادی تعلیم آنهاست مخصوصاً اهمیت

تأثیری را کـه سنائـی در ایجـاد و تکامل ایـن نوع شعر دارد نشان می‌دهد و بیش از همه تأثیر حدیقةالحقیقة یـا الهی نامهٔ اوست کـه برای جستجو در تحول و تاریخ تصوف ایران اهمیت دارد.

در واقع این قدیمیترین شاهکار عظیم عرفان ایران نزدیک یک قرن ونیم زودتـر ازکومدی الهی دانته بـوجود آمد. بـا اینهمه اثر سنائی فقط در نیمه راه تکامل شعر فارسی بوجود آمـد و مثل‌کومدی الهی در آغـاز یک جریـان تـازه قرار نداشت. در واقع برخلاف دانته، سنائی قافلهٔ بزرگ شاعران بزرگ ونام‌آور زبان فارسی را در پس پشت داشت با اینهمه نام وی را در عداد عده‌یی معدود از شاعران شرق می‌توان آورد که در سفر روحانی به عوالم آسمانی پیشرو دانته بوده‌اند. البته در مـورد سنائی آنچه وی را از ایـن حیث پیشرو دانـته مـی کند مربوط به‌حدیقه نیست، مـربوط است به‌یک اثر کوچک او موسوم بـه‌سیرالعبادالی‌ـالمعاد. این منظومهٔ کوتاه لغزگونه‌یی است آمیخته بـه‌رمز در بیان احـوال روح و سیر آن در مراتب ناسوت که عروج آن به‌مرحلهٔ عالم‌ملکوت درواقع کنایه است از سیر عارف در مقامات فنا. درین مثنوی سنائی تـا حدی نظیر دانته و در واقع به‌رهبری عقل که برای وی در حکم ویرژیل دانـته محسوب می‌شود مـراحل ناسوت را زیر پا می‌گذارد، در مراحل ملکوت بـه‌سیر می‌پردازد، و عـوالـم و احـوال مختلف را در ورای ظلمتهایی کـه محـدودیتهای مـربـوط به‌جسم وی را بدان محکوم می‌دارد در طی این سیر روحانی خویش کشف و بررسی می کند. این منظومهٔ کوتاه، که بعلت دشواریهای بسیار ومخصوصاً بعلت شکل‌لغزگونه‌یی که دارد، از قدیم همواره محتاج شرح شناخته شده است، [۱] و شاعر در طی آن حکـایت عبور روح را بـه‌رهنمائی عقل، از مراتب وحجـابهای یک دنیای نو افلاطونی شرح می‌دهـد، اگر چند بـرخلاف دعـوی بعضی محققان اروپائی، به‌هیچوجه جـالبترین آثار سنائی نیست بدون شک بررغم ایجاز و اختصاری که دارد، باز از جالبترین آثـار سنائی هست. منظومـه شـامل هفتصد و هفتاد بیت است در وزن حدیقه، و در واقع سفرنامهٔ روح است در بین عوالم مادی و مجرد. این سفر روحانی از قلمرو نفس نامیه آغـاز می‌شود، و در حـال صعود بـه‌قلمرو نفس عاقله می‌رسد کـه در آنجا مسافر در وجود یک پیر روحـانی، مرشد و رهبر خویش را باز می‌یابد. این پیر روحانی که ظاهراً همان قوهٔ عاقله است به‌رهرو

کمک می کند تا از قلمرو عناصر چهارگانه که از آن به‌شهرهای خیالی مجازی تعبیر رفته است گذر کند. این مضمون، که نظیر آن در نزد شیخ اشراق هم هست، بعدها در نزد صوفیه و سایر شعرا مورد توجه فوق‌العاده واقع شد که از آن‌جمله است یک رسالهٔ لغزگونه و رمزآمیز نور علیشاه اصفهانی درباب سیر و ـ سلوک، یک قصیدهٔ وصال شیرازی درباب مصاحبت با خضر، و یک منظومهٔ کوتاه به‌نام ذیل‌سیرالعباد که گوینده‌یی به‌نام اوحدالدین طبیب رازی نظم کرده است، و تا حدی نیز با تعلیم مولانا درقسمت نی‌نامهٔ مثنوی ارتباط دارد[۲].

در هرحال سیرالعباد سنائی البته به‌خانوادهٔ کومدی‌الهی دانته تعلق دارد اما تصور آنکه این منظومه را بتوان مثل یک معراجنامه، و حاکی از تأثر شاعر ایتالیائی از ادب ایرانی شمرد، برای محققان دشوارست. جالب آنست که سنائی نیز درین منظومه، درست مثل دانته، در آغاز این سیرو سفر، خویشتن را در وادی حیرت وفضای ظلمت می‌یابد و سرانجام بمدد رهبر خویش—عقل— می‌تواند راه خود را از میان تنگناهای سخت و پر خطر باز یابد.

غیر از سیرالعباد و حدیقه یک مثنوی صوفیانهٔ دیگر که از سنائی باقی است طریق التحقیق است که هم در وزن حدیقه و سیرالعبادست اما از حیث عمق به‌پای آنها نمی‌رسد و هشصد و نود و شش بیت هم بیشتر نیست نهایت آنکه اینجا در طریق تحقیق، سنائی آرامش و عطوفتی بیشتر دارد تا در حدیقه و سیرالعباد. صحبت از تمام آثار سنائی درینجا مطرح نیست اما قبل از اشارت به حدیقة الحقیقه و دیوان وی، که ازلحاظ شعر تعلیمی‌صوفیه برای، مااهمیت خاص دارد، ذکری از احوال و سوانح حیات او بیفایده نیست. البته سنائی را نمی‌توان از قدیمترین شعرای صوفیه شمرد چرا که قبل از اوهم از ابوذراعهٔ بوذجانی شعر صوفیانه نقل کرده‌اند، هم از ابوسعید ابوالخیر، و هم تعدادی اشعار صوفیانه هست که ابوسعید و دیگران از قدما روایت کرده‌اند.

معهذا گرایش سنائی به‌تصوف بیشک تأثیر قابل ملاحظه‌یی در تطور و تکامل شعر صوفیانهٔ فارسی داشته است و ازین حیث زندگی او، و تحولی که منجر به‌تصوف‌گرائی وی شد برای ما اهمیت خاص دارد. این‌گرایش او— که می‌گویند از مریدان خواجه یوسف‌همدانی بود و با اینهمه اشارتی هم باین خواجه و اظهار ارادتی نسبت به او در دیوانش ظاهراً نیست [۳] — در مورد

او مانع از حفظ لوازم حرفهٔ شاعریش نشد. در اینکه یک شاعر ستایشگر که همه‌جا به‌سبک فرخی و مسعود سعد، غزنویان و رجال‌بلخ و غزنه را می‌ستود در وجود وی به‌یک شاعر صوفی که شعر او از حیث «تحقیق» و «وعظ» بیسابقه و بی‌نظیر بود تبدیل یافت جای شک نیست و آثارش بدین نکته همه جا دلالت دارد.

با اینهمه، سنائی تا آخر عمر هم صوفیی آزاده ماند و هم شاعری حرفه‌یی. تصوف او نه چنان یک جهت و انحصار جوی بود که تمام وجودش را به‌خود مخصوص کند. این وضع در بین بعضی دیگر از صوفیهٔ خراسان نظیر داشت. امام قشیری، در عین تصوف مجلس درس داشت و از فقهاء و متکلمان اشعری و شافعی به‌شمار می‌آمد. خواجه عبدالله انصاری که مناجاتها و مسجعاتش محبت خالص صوفیانه را تبلیغ می‌کرد تا آخر عمر یک شیخ‌الاسلام حنبلی باقی ماند و کارش همواره امر بمعروف بود و معارضهٔ با مخالفان. حتی در سر این کار تبعید هم شد. همچنین بهاءولد پدر مولاناجلال‌الدین نیز صوفی بود و با اینهمه تا آخر عمر مثل یک واعظ حرفه‌یی از شهری به‌شهر می‌رفت و خود را به‌اسم سلطان العلماء می‌خواند —یک نام غیر صوفیانه. صوفی بودن برای هیچ یک از اینهمه لازمه‌اش آن نبود که یکسر از هر چه بوده‌اند و از هر آنچه خوانده‌اند بگذرند. سنائی نیز از اول یک‌شاعر بود و تا حدی نیز یک حکیم. تا آخر عمر هم با وجودگرایشهای صوفیانه، این دو جنبهٔ خود را حفظ کرد. با آنکه چنین تصوفی درهرحال خالص و خالی از تناقض نیست حصول آن در سنائی و حتی تأثیر آن در حیات وی امری محقق است. به‌هر صورت گرایش صوفیانه در یک وقت معین در زندگی او شروع شد و تدریجاً در اخلاق و رفتار او که «مجردانه» هم بود تحولی پدید آورد. با آنکه داستان برخورد با «دیوانهٔ لای خوار» و ترک کردن مدیحه سرائی که می‌گویند بسبب تعریض و توبیخ او بود، در مورد سنائی درست بنظر نمی‌آید و دیوانهٔ لای‌خوار اگر هم بکلی قبل از عهد وی نمی‌زیسته است بهیچوجه او را تا آخر عمر از ستایشگری که رسم و حرفهٔ شاعران بوده است باز نیاورده است باز وجود یک تحول روحانی را در قلب و در شعر شاعر نمی‌توان انکار کرد.

باری اینگونه مدیحه سراییها، هجوها، و هزلها که در بعضی اوقات

زیاده رکیک هم هست در اشعار او تا اواخر عمر شاعر هست و با آنکه در هر صورت با حال استغنایی که لازمهٔ گرایش صوفیانهٔ اوست سازگار بنظر نمی‌رسد، بعنوان امری که لازمهٔ حرفه شاعری اوست از شعرش هرگز جدا نمی‌شود. در واقع سنائی حتی بعد ازگرایش به‌تصوف هم حرفهٔ شاعریش را بکلی ترک نکرد، و مثل کسانی که هم واعظ ماندند و هم صوفی، هم شیخ‌الاسلام شهر بودند و هم صوفی ولایت، وی نیز شاعری را با صوفیگری جمع داشت هم صوفی عارف ماند هم مدیحه سرای هزل‌پرداز.

بعلاوه شاید این مدح و هجو هم که از جانب‌صوفی وارسته و حکیم‌اهل تحقیقی مثل او غریب بنظر می‌آید حربه‌یی بوده است که اوگه‌گاه برای دفاع از از حیثیت و موجودیت خویش، در شهری که حاسدان و مخالفان دایم جهت آزار او بهانه‌جویی می کرده‌اند لازم داشته است. درست است که بعضی‌ازین حاسدان شاید زخم‌خوردگان زبان وی بوده‌اند اما برخی دیگر نیز بیشک کسانی بوده‌اند که از شهرت و قبول او رنج می‌برده‌اند—چنانکه همه جا وهمه‌وقت هست. در-اینصورت می‌توان پنداشت که شاعر صوفی، باز دوستی و حمایت شاهان و بزرگان ولایت را با این مدایح و هزلیات که مناسب احوال و تربیت آنها بود جهت خود می‌خریده است تا از دشمنی وکینه‌ورزی حاسدان و بهانه جویان خویش در امان بماند.

این حاسدان حتی بعضی ابیات حدیقه را، که ظاهراً مشتمل بر طعنهایی در باب آل ابی‌سفیان بود، بهانه ساخته بودند تا او را بعنوان اهانت به‌خلفاء پیغمبر مؤاخذه و عقوبت کنند. آنگونه که از خاتمهٔ حدیقه بر می‌آید شاعر وقتی طعن و انکار حاسدان راکه بر ضد وی دنبال دستاویزی می‌گشتند دریافت نسخه‌یی ازکتاب را — که هنوز ناتمام بود اما اعتراض بر قسمتی از آن وارد شده بودکه تمام بود و حتی تا حدی انتشار هم یافته بود — با نامه‌یی منظوم خطاب به‌امام برهان‌الدین ابی‌الحسن علی‌بن‌ناصرالغزنوی معروف به‌بریانگر که دوست سابق وی و در آن ایام مقیم دارالخلافهٔ بغداد بود فرستاد و از وی درخواست تا رأی و فتوای خودرا درباب این کتاب بیان کند. جواب و فتوای برهان‌الدین در دست نیست و می‌گویند پیش از آنکه جوابی از او در این باب برسد شاعر وفات یافته بود. این نامهٔ منظوم و نیز یک نامهٔ منثور در شکایت از

حساد و علماء غزنه در پایان بعضی نسخه‌های حدیقه هست و جنب‌وجوش مخالفان را که شاید همانها تا حدی از اسباب سعی‌واصرارشاعر در حفظ لوازم حرفهٔ شاعری خویش — مدح و هجو و هزل — بوده‌اند نشان می‌دهد. اینکه یک حدیقةالحقیقهٔ دیگر نیز که در تصوف تألیف شد اما به‌نثر بود، بعدها در خراسان مورد اعتراض خرده‌گیران واقع شد و بهرحال مؤلف آن‌هم که ابوالفتح قطب‌الدین محمدبن مطهر نوادهٔ شیخ‌الاسلام احمدجام بود نامه‌یی به‌ائمهٔ عصر نوشت و طی آن درخواست تا درکتاب وی بنگرند که آیا «مطابق شرع مصطفوی و مطابق دین محمدی هست یا نی؟» اگر خود تا حدی تقلید از واقعهٔ مربوط به‌حدیقهٔ سنائی و یا بخاطر ارائهٔ تصدیق وتأیید علماء عصر نبوده باشد[٤] لامحاله نشان می‌دهد که وقوع داستان اعتراض بر حدیقهٔ سنائی، آن هم در محیط آن روز غزنه که هجوسرائیها و بدزبانیهای پیش از تصوف سنائی مایهٔ بروزناخرسندیهایی در بین متنفذان وقت می‌بوده است نباید بی‌اصل باشد.

در موردگرایش به‌تصوف هم اینکه سبب آن را برخورد شاعر با «دیوانهٔ لای‌خوار» خوانده‌اند وگفته‌اند در پایان این برخورد — که در واقع سنائی بدون آنکه با دیوانهٔ‌لای‌خوارگفت‌وشنودی کند اعتراضات اورادرحق‌خویش درضمن سخنانی که دیوانه با«ساقی» خویش می‌گفت شنید — شاعر از ستایشگری ملول گشت و روی به‌تصوف آورد درست بنظر نمی‌آید و بهرحال لااقل جزء آخر داستان پذیرفتنی نیست. از آنکه شاعر حتی در حدیقه هم که ثمرهٔ دورهٔ تحول فکری اوست همچنان به‌ستایشگری اشتغال دارد و غیر از پادشاه وقت عده‌یی از امراء و صدور و قضاة و ائمه عصر و حتی مستوفیان دربار را نیز می‌ستاید. در هرحال، گذشته از آنکه وی‌گرایش به‌تصوف را ظاهراً مستلزم ترک حرفهٔ شاعری تلقی نمی‌کرده است‌گرایش وی باین طریقت ممکن است بیشتر از مقولهٔ انجذاب حکیمانه — به‌مبادی تصوف — باشد نه ارادت‌صوفیانه به‌مشایخ آن. از همین‌روست که از انتساب به‌خواجه یوسف همدانی هم که او را مرشد و شیخ سنائی شمرده‌اند هیچ جا در اشعارش نشانی نیست و با وجود اشتمال دیوان و حدیقه بر مدح و ستایش اینهمه علماء و قضات عصر عدم ذکر خواجه شاید این انتساب را مردود تواند کرد. در هرحال در بارهٔ جزئیات احوال و سوانح زندگی سنائی پاره‌یی مسایل هست که حتی دیوان — بعلت تناقضاتی که‌گه‌گاه در شکل

موجود مندرجات آن هست —آنها را نمی‌تواند حل کند[۵] و ظاهراً تا دیوان و سایر آثار وی بدرستی تصحیح و تنقیح نشود قسمت عمده‌یی ازین مسایل در باب احوال سنائی باقی خواهد ماند.

در هرحال تا آنجا که به‌گرایش صوفیانهٔ شاعر مربوط است چنین می‌نماید که زندگی مجردانه و سرخوردگی از حکمت ظاهری و از عقاید اهل ظاهر شاعر را سرانجام به‌نوعی تصوف سوق داده است که از مقولهٔ تصوف اهل خانقاه هم نیست. رنگ قلندری که در آن هست ظاهراً از همین جاست که او خود را به هیچ سلسله و طریقتی هم مقید نمی‌دارد. آیا «تصعید» یافتن یک «عشق منحرف» آنگونه که از یک حکایت معروف مجالس‌العشاق در باب رابطهٔ او با یک بچه قصاب آمده است، ممکن است او را بکلی مجرد و بیقید کرده باشد و بسوی تصوف کشانیده باشد؟ با آنکه شاعر مجرد در طی اسفار و نقل‌وانتقالهای خویش یک بار با یک‌خادم جوان‌همراه بود، که حتی‌ممکن‌بود به‌دزدی متهم شود[۶]، تنها این تجرد و ملازمت یک غلام ارتباط او را با اینگونه عوالم ثابت نمی‌کند و حتی ممکن است مجرد همین تجرد و ملازمت غلام جوان موجب جعل این اتهام در حق او شده باشد. اشارت به‌عشق کودک قصاب هم در دیوان شاعر هست و ممکن است منشاء قصهٔ مجالس‌العشاق نیز چیزی جز همان اشارات نباشد. اما این تشبیب و تغزل در حق پسران بازاری که موضوع شهرآشوبها و شهرانگیزهای شاعران بوده است، اختصاص به‌سنائی ندارد و در دیوان مسعود-سعد هم که سنائی جامع آن بوده است هست و ازکجا که در دیوان این هردو شاعر نیز مثل بسیاری شاعران دیگر این نوع تشبیب های مذکرفقط نوعی قالب سنتی وقراردادی متداول وشایع نبوده‌است؟ درهرحال برای یک طبع حساس و بی‌آرام که در هیچ شهری مجال قرار نداشته است و به‌آسانی تن به‌تأهل هم در نمی‌داده است توجه به‌احوال باطنی و سیر و سلوک نه برخورد با دیوانهٔ لای‌خوار را واقعاً لازم داشته است نه عشق یک بچه قصاب نادان بیخیال را. کششهای معنوی و تأملات عقلی برای یک شاعر حکیم بیش از یک حادثهٔ زودگذر می‌توانسته است راه به‌قلمرو عرفان و سلوک بگشاید. ظاهراً از همین روست که در ملفوظات شیخ نصیرالدین چراغ دهلی — معروف به خیرالمجالس — داستان مجذوبیت او به تأثیرصحبت یک درویش مجذوم منسوب

شده است که درکودکی او را هم «صاحب‌سخن» کرد وهم «صاحب ولایت». نهایت آنکه صاحب ولایت شدن ظاهراً هرگز او را از لوازم حرفهٔ یک «صاحب - سخن» که در آن زمان مدح و هجو و هزل را هم بر شاعر الزام می‌کرد باز نداشت. باری، تا آنجاکه از آثار شاعر برمی‌آید قسمت عمدهٔ زندگی او در تجرد، انزوا، و آوارگی گذشته است .مخصوصاً در غزنین، وبلخ وسرخس. این بی‌تعلقی و آوارگی خود می‌توانسته است اولین قدم او باشد برای گرایشهای صوفیانه.

در هرحال سنائی در غزنین ولادت یافت — اما نه در حدود ٤٣٧ که‌در مجمل فصیحی هست [۸] بلکه محققاً سالها بعد — وبه‌هر حال هم درین شهر بود که تربیت یافت و با علوم و معارف عصر آشنایی جست. این علوم و معارف تنها قرآن و حدیث و کلام و لغت و ادب که نشانهٔ آشنائی با آنها در آثارش پیداست نبود ظاهراً از نجوم و طب و موسیقی نیز بهره داشت و در حکمت «سنا»ی «بوعلی‌سینا» را آرزو داشت. در واقع اشارتهایی که به‌مسایل و اصطلاحات این علوم دارد مخصوصاً قسمت عمده‌یی از حدیقه را مشکل کرده است. شاید همین علاقه به‌حکمت بود که اورا مخصوصاً بعنوان حکیم مشهور ساخت، چنانکه ظاهراً بسبب همین اشتراک در مشرب بود که او بعدها در سفر نشابور باحکیم عمر خیام ارتباط یافت و این ارتباط را دستاویز مکاتبه‌یی با وی کرد. به‌هرحال از آغاز زندگی و احوال خانواده‌اش اطلاع روشنی در دست نیست و ظاهراً پدرش نیز از اهل علم بوده است.

باری آنگونه که از آثار شاعر برمی‌آید چندی پیش از سال پانصد هجری سنائی از غزنه به‌بلخ رفت — ظاهراً بسبب ملالت و رمیدگی که ازاهل غزنه داشت. در بلخ دوستانی یافت که از آنهاگه‌گاه در اشعار خویش یاد می‌کند. درین مدت اقامت در بلخ یک سفر هم به‌حج رفت و باز به‌همان شهر بازگشت. با اینهمه طبع ناسازگار یا زبان هجاگوی او در این شهر نیز برای وی دشمنان پدید آورد. حتی بعضی مشاهیر شهر در حق وی ستم کردند و او ناچار شد از آنجا بیرون آید — بسوی سرخس. در سرخس هم اقامت او بالنسبه طولانی شد و با آنکه از آنجا نیز مسافرتهایی به‌هرات، مرو، نشابور و خوارزم کرد، همچنان در پایان مسافرتها به‌سرخس بازگشت. آیا این مسافرتها در طلب علم بود یا در طلب ممدوح؟ درست روشن نیست و شاید آنچه وی را به این مسافرتها

وامی‌داشت در واقع تنهایی بودوملالتهای ناشی از تنهائی. ظاهراً هم بخاطر رهایی ازین تنهائی بودکه سرانجام در حدود ۵۱۰ سرخس را ترک کرد و بعد از بیست سالی دوری، از خراسان به‌غزنه بازگشت.

در غزنه، این‌بار، یک دوست مخلص — احمدبن مسعودتیشه — برای وی خانه و آسایش فراهم آورد تا با خاطر آسوده خود را وقف شعر و حکمت کند. تا پایان عمر هم که در همین غزنین بسرآمد اشتغال سنائی ظاهراً همین عوالم حکمت و معرفت و حتی‌گرایش به‌تصوف بود. معهذا اشتغال باین عوالم را مانع از ستایش و نکوهش هم که در آن ایام در غزنه لازمهٔ حرفه شاعریش بود نمی‌یافت. در عین حال زندگی او غالباً ورای تقید بود و ورای حدود آداب و رسوم جاری. در گوشهٔ فراغتی که در این پایتخت دیرینه‌سال‌آل سبکتکین برای وی دست داده بود شاعر قلباً حاضر نبود منت‌پذیر سلطان و وزیر باشد حتی می‌گویند وصلت با خاندان بهرامشاه را نیز، نپذیرفت. در همین ایام یکچند مثل بشرحافی — صوفی معروف بغداد — پای برهنه راه می‌رفت و کفش نمی‌پوشید. حتی بموجب یک قصه — که لااقل از تجارب عادی در معاملات معمول حکایت دارد — دوستی‌از آن او،یک جفت کفش آورد و به‌التماس از اوخواست تا آنرا بپوشد. روز دیگر این دوست در راهی به او برخورد و سلام کرد. شاعر فوری کفش را از پای بیرون آورد و با اصرار به‌او پس داد. درجواب کسی‌هم که علت این اقدامش را پرسیدگفت سلام آنروز او به‌سلام روزهای پیشین شباهت نداشت و این بسبب قبول منت بود. بزرگان غزنه که به‌شاعر علاقه داشتند وقتی او را به‌اصرار بخانه می‌بردند بخاطر همین پای برهنهٔوی‌فرش و خانه‌شان آلوده می‌شد و شاعر بی‌تکلف اگر می‌خواست مسند یک وزیریاامیر را به‌خاک وگل پاهای برهنهٔ خویش نیالاید در وقت نشستن پای خود را دراز می‌کرد .بااینهمه حتی یک وزیر هم که شاعر احیاناً بخانه‌اش می‌رفت در پیش او به‌ادب می‌ایستاد و جای خود را به‌وی می‌داد. این‌تفاوتی بودکه او با سایر ستایشگران عصر داشت و همین نکته هم بودکه شاید او را درین بی‌تکلفی‌های قلندرانه‌اش تشویق می‌کرد.

در غزنین کار عمده‌یی که در سالهای آخر عمر خویش انجام داد عبارت بود از نظم کردن حدیقةالحقیقه — که در هنگام وفات وی هنوز ناتمام بود. با اینهمه

آخرین اثر وی — ظاهراً — مقدمهٔ بسیار منشیانه‌یی بود که او در تبهای آخرین روزهای زندگی املاء کرد — برای حدیقه. در پایان املاء این مقدمه بود که شاعر درکوی‌نوآبادغزنه،در خانهٔ عایشهٔ نیکو،وفات یافت. چه تاریخی؟ درین باب جای بحث است. سال ۵۲۰ و ۵۲۹ که در دو نسخهٔ مختلف در دنبال این مقدمهٔ معروف حدیقه آورده‌اند درست بنظر نمی‌رسد و ظاهراً سنهٔ ۵۳۰ درین باره صحیح تر باشد. هنگام وفات، ضعف و پیری به‌سراغش آمده بود و از یک مکتوب وی (نامهٔ هفدهم) برمی‌آید که در نزدیک سنین هفتاد سالگی دیگر «نه مخیله» وی را «قوت تخییل مانده» بود و «و نه مفکره را تحمل تأمل» [۹]. آخرین سخن او بنابروایات، این بود: کرم توبحکم من‌بس! می‌گویند «در آخر وقت... زیر زبان چیزی می‌منگید محبان‌گوش فاپیش دهانش بردند، این بیت را می‌گفت:

بازگشتم زانچ گفتم زانک نیست در سخن‌معنی و در معنی‌سخن»[۱۰]

جامی که این روایت را از قول مولانا نقل می کند می‌گوید عزیزی این را بشنیدگفت عجب حالی است که در وقت بازگشتن از سخن نیز بسخن مشغول بوده است [۱۱]. در واقع این قول اخیر، اگر هم مستند نباشد، نقد حالی است از طرز زندگی شاعری عارف و تایب که حتی با وجود اشتغال به‌تصوف و زهد هم باز از توجه به‌مدح وذم اهل عصر باز نیامد.

دیوان سنائی عمده‌اش قصایدست که قسمتی از آنها از نوع مدیحه‌های فرخی و مسعود و مخصوصاً به همان شیوه‌هاست، قسمت دیگر نوعی شعر تعلیمی است که می‌توان از روی عنوانی که خاقانی به‌اشعاری که خودش در تقلید و تبتع آنها می‌گفت داده است آن را وعظ یا تحقیق خواند. در این قسمت قدرت او کم نظیرست و حتی خاقانی که عمد دارد تا قدرت خود را درین زمینه به‌رخ هواخواهان عنصری بکشد، درین زمینه مخصوصاً از حیث عمق و تأثیر به‌پای او نمی‌رسد. غزلیاتش هم آنچه صوفیانه است مخصوصاً لحن قلندری دارد و ظاهراً مشرب عرفانی او نیز با راه قلندر بیشتر توافق داشته باشد.

به‌هرحال اثر عمدهٔ او در زمینهٔ شعر تعلیمی صوفیه — که در حقیقت قبل از مثنوی مولانا جلال‌الدین نیز بزرگترین بنای شعر تعلیمی متصوفه بشمارست — عبارت است ازحدیقةالحقیقه. این کتاب عظیم که شامل حدود ده‌هزار بیت در

بحرخفیف است، و در بعضی نسخه‌هایش حتی قدری بیش ازین ابیات دارد یک دائرةالمعارف مربوط به‌عرفان و تصوف ایرانی است با مواعظ و روایات و امثال و حکایات بسیار. اینکه نسخه‌های خطی متداول و موجود آن حتی در ترتیب ابواب و مطالب نیز وحدت و همسانی ندارد نشان می‌دهد که مرگ شاعر می‌بایست کار تنظیم نهائی آن را ناتمام‌گذاشته باشد — درینصورت آنچه قبل از مرگ شاعر و بوسیلهٔ خود او برای اظهار نظر و استفتاء به‌بغداد فرستاده شده است، ناچار می‌بایست اجزاء مورد اختلاف آن بوده باشد نه تمام کتاب.

غیر از آنگونه ابیات که مورد اعتراض بدخواهان و حاسدان بوده است، در حدیقه ابیات دیگری نیز هست که به‌سبب ایجاز و پیچیدگی، مکرر مورد بحث و تفسیر صاحبنظران واقع شده است و از همین روست که در کلام مولانا جلال‌الدین — از جمله مثنوی — نیز پاره‌یی از اقوال سنائی مورد شرح یا تأویل شده است. از جملهٔ اینگونه ابیات که ظاهراً در عهد حیات شاعر هم بحث و نقد اهل نظر را برانگیخته است دو بیت ذیل است که حتی عین‌القضاة همدانی در تمهیدات [۱۲] نیز بدون ذکر نام‌گوینده آنها را نقل می‌کند و در ضمن سخن حتی شرح‌گونه‌یی هم درباب آنها به‌بیان می‌آورد:

صوفیان در دمی دو عید کنند   عنکبوتان مگس قدید کنند
ما که از دست روح قوت خوریم   کی نمک‌سود عنکبوت‌خوریم [۱۳]

بدون شک وجود ابیاتی از سنائی در آثار عین‌القضاة که در واقع در همان سال اتمام حدیقه — یا نسخهٔ غیرکامل و مدون‌ناشدهٔ آن — در همدان به‌قتل رسید (۵۲۵ ه ق)، نشان می‌دهد که نسخهٔ کتاب یا قسمتی از آن به‌هرحال قبل از اتمام نهایی حدیقه به‌عراق رفته است و آنچه درباب ارسال آن از غزنه به‌عراق و بغداد گفته شده است بی‌اساس نیست. باری، این ابیات معروف سنائی بعد از وی نیزمکرر موضوع شرح و بحث علماءو متصوفه بوده است و در ایضاح و تفسیر آن سخنهای بسیارگفته‌اند. از جمله در رشحات‌عین‌الحیات از قول خواجه رامتینی تفسیرگونه‌یی درباب آن نقل شده است. شیخ محمدلاهیجی شارح معروف گلشن‌راز، حاج ملارضا کوثر همدانی از مشایخ نعمة اللهی، و قطب‌الدین اشکوری نیز درباب آن ابیات تفسیرهایی اظهارکرده‌اند. مسأله این است که عارف در هر دمی که برمی‌آورد عیدی دارد و در هر نفسی که هم فرو می‌برد

عیدی احساس می کند اما عامی — و آنکه معرفت، او را از دنیا طلبی وحرص و و هیجان جهانخورانهٔ آن باز نمی‌دارد — برای نیل به‌یک عید مثل عنکبوت که برای تأمین سور و سرور آیندهٔ خویش‌مگس را قدید می کند، می‌بایست مدتها به‌انتظار بنشیند. بموجب تفسیر لاهیجی این‌دوعید عارف کنایه است از هستی و نیستی که برای عارف مشتاق در هر لحظه و هر نفس تجدید می‌شود وعنکبوتانی که مگس قدید می کنند عبارتند از جماعتی که بدام تعینات و تقیدات‌گرفتارند. در واقع جهال همچون عنکبوت تلقی شده‌اند که مدتها برهمان حال جهل باقی می‌مانند در حالیکه عارف دایم در حال تحول و تجددست.جنید بغدادی هم ظاهراً به همین نکته اشارت دارد که یکجا می گوید «صادق اندر روزی چهل بار بگردد و مرائی چهل سال بر یک حال بماند» [۱٤]. ممکن هم هست که سخن شاعر تلمیح گونه‌یی به‌یک حدیث نبوی باشد آنجا که درباب آداب عیدین به تهلیل و تکبیر و تحمید و تقدیس تأکید دارد— که کار عارفان است نه‌غافلان. عبارت حدیث می‌گوید که «زینوا‌العیدین بالتهلیل و التکبیر والتحمید والتقدیس» و آنرا زاهر وابونعیم روایت کرده‌اند از انس[۱٥]. درینصورت شاعر در مقابل اهل نفس که اشتغالشان فقط به‌حلق‌ودلق‌خویش‌است احوال اهل معرفت را که اصحاب قلوبند تحسین می کند که به‌پیروی از قول پیغمبر، وقت کوتاه و عمر مغتنم را دایم و در هر نفس مزین‌می کنند بدانچه مایهٔ تزیین دوعیدست —تهلیل، تکبیر، تحمید، و تقدیس. بعلاوه تفاوت بین عارف و زاهد هم منظور شاعر هست چون زاهد در حقیقت مثل عنکبوت است که مگس قدید می کند چراکه مثل عنکبوت در این نشئه که هست دایم در فکر ذخیرهٔ اعمال است برای قیامت. اما عارف که واصل به‌حق است این وصال را عید خویش می‌یابد. بدینگونه، اینکه صوفیان در دمی دو عید کنند می‌بایست اشارت باشد به‌تجدد و تجدید دایم در احوال و قلوب قوم که کل یوم هوفی‌شأن را نشانی از آن می‌دانند و احوال عنکبوتان که مگس قدید کنند اشارت به‌استمرار و ثبات عاری از کمال‌جوئی کسانی است که مثل عنکبوت بآنچه اوهن‌البیوت است و عبارتست از هستی عاریهٔ آنها دل در می‌بندند و برای تأمین دوام و بقای آن دایم‌می‌لرزند و از احوال عارف که یک نفس آنها نه یک عید بلکه دو عید — فرو بردن و برآوردن — را در بردارد بی‌بهره‌اند [۱٦] و به هرحال دو عید عارف عبارتست

از سیر او از خلق به‌حق و از حق بخلق، یا از تجدد حالش بین نیستی و هستی- که هر دو برای او عیدست — هر یک از جهت دیگر. اشارتی هم که در دیباچهٔ گلستان سعدی هست، و دربارهٔ هر نفسی است که چون فرو می‌رود ممد حیات است و چون برمی‌آید مفرح ذات، می‌تواند توجیه ساده‌تری را از این «دوعید» عرضه کند. چرا که به‌موجب این قول پیداست که عارف در هر نفس «دونعمت» موجود می‌یابد، و «عید» که جز احساس «تجدید» نعمت نیست در هر نفس دو بار برای وی حاصل می‌شود. اینکه در یک قصیدهٔ پوربهای جامی — قصیدهٔ قبجریه — به‌این نکته که صوفیان در هر دمی دو عید می‌کنند بدون هیچ توضیحی اشارت رفته است حکایت از آن دارد که این دو عید صوفیه می‌بایست اشاره به‌امری باشد که برای عامه محسوس است و حاجت به‌تفصیل و تبیین بیشتری ندارد [۱۷].

باری این یک نمونه از ابیات دشوار حدیقه است و از اینگونه ابیات که دربارهٔ آنها جای بحث باشد در سراسر کتاب عظیم سنائی کم نیست و همین نکته است که حدیقه را در نظر محققان محتاج شرح کرده است وشایداگرشاعر به‌تجدید نظر نهایی درآن کتاب توفیق یافته بود بعضی‌از موارد را با ابیات روشنگر وامثال و شواهد روشنتر تبیین می‌نمود. بدون شک اینکه بعضی محققان گفته‌اند حدیقه از جهت الفاظ و معانی همتا ندارد یا از پاره‌یی جهات چونین کتابی تنظیم نیافته است مبالغه‌یی بیش نیست [۱۸] اما این را هم که فقدان یک طرح منظم در آن بطور بارزی بچشم می‌خورد و هم این نکته را که عدم تجانس بین اجزاء و همچنین اطناب و احیاناً تکراری که در جای‌جای حدیقه هست موجب ملال‌انگیزی کتاب شده است، می‌توان ناشی از این امر دانست که شاعر فرصتی برای اصلاح و تجدیدنظر نهایی در آن نیافته است.

درهرحال حدیقةالحقیقه سنائی نوعی حکمت الهی منظوم است که درآن شاعر می‌خواهدمسایل آن را ازطریق آمیختن تمثیل با برهان برای عامه روشنتر کند و در عین حال آن را مبنایی‌جهت سلوک اخلاقی نماید. ازین روست که بحث را از توحید شروع می‌کند، مسألهٔ تنزیه و تقدیس را پیش می‌کشد، به‌اتقان صنع اشارت می‌کند، لزوم توجه بحق و بی‌نیازی از غیر را یاد می‌نماید، از عشق خلق بحق واز تجرید و سلوک سخن می‌گوید، و مسألهٔ زهد وفقر را که موجب اتصال بحق

است بیان می‌نماید و با التفات بمعنی واقعی نماز و عبودیت در طی مناجاتهایی لطیف‌رمز شوق وسر تسلیم‌ورضا را باز می‌نماید. البته خوض درین مباحث‌گه‌گاه او را وارد مسایل دیگر هم می‌دارد، ومخصوصاً در بیان عقاید و تعالیم مورد بحث غالباً فرصتی هم برای طرح مسایل دیگر می‌یابد که بحث در آنها تا حدی خواننده را سردرگم می کند. فی‌المثل در ضمن طرح مسألهٔ توکل یکجا بمناسبت خاطرنشان می کند که عالم پر از رموزست و باید عارف در فهم این اسرار و رموز دقت نماید و در اسرار حروف و رموز عالم تأمل کند. اینجا مسألهٔ رؤیا پیش می‌آید و اینکه آنچه انسان در عالم خواب می‌بیند نیز در واقع رموز و اشاراتی است که احوال کائنات عالم را بنحوی بیان می‌سازد و این نکته شاعر را وامی‌دارد تا درباب رؤیا و انواع چیزها که انسان در خواب می‌بیند سخن بدارد — با تفصیل تمام و ذکر انواع رؤیاها از اشخاص و اشیاء. اینگونه مسایل البته وحدت‌و ارتباط کلام را قطع می‌نماید و بدون شک مطالعهٔ کتاب را برای خوانندهٔ کم حوصله کسالت‌بار می کند. اما شاعر بحث دربارهٔ توحید را که درباب اول کتاب طرح کرد درباب دوم در ضمن بحث از کلام که قرآن است دنبال می کند و در عین آنکه بحث کلام را در چهارچوبهٔ قرآن و اخبار مطرح می کند پیداست که مثل متکلمان باز بمسألهٔ حادث بودن یا غیر مخلوق بودن قرآن که‌خود یک مسألهٔ عمدهٔ مابه‌الاختلاف معتزله و اشاعره در علم کلام هست توجه دارد [۱۹] و مثل صوفیان عقل را در پیش قرآن قربان می کند [۲۰]. اما باز مثل آنچه در نزد اهل حکمت و کلام مطرح است بحث در حکمت و کلام برای او مسألهٔ نبوت را مطرح می‌نماید — نبوت خاصه را— و این‌مسأله‌یی است که خوض در آن، موضوع باب سوم کتاب است. درین‌باب هم البته طرز ورود او همچنانست که از یک‌صوفی سنی عاری از تردید و تزلزل می‌توان انتظار داشت. درین مسأله، شوق و علاقه‌یی صمیمانه و راستین نسبت به «آن زپیغمبران بهین و گزین» نشان می‌دهد و همهٔ انبیارا «شاگرد» او می‌خواند و او را «ولی» می‌داند که انبیا «تن او» باشند و ازین روشریعت او را جامع و خودش را مهندس بنای حقیقت می‌شمرد و بمناسبت از اتباع و خلفای او با تعظیم یاد می کند. درین میان ضمن تجلیل خاص و صمیمانه‌یی که از علی و فرزندانش می کند، از ابوحنیفه و شافعی نیز با تکریم و محبت بسیار یاد

می‌نماید و بمناسبت، عامه را از تعصب و اختلاف برحذر می‌دارد. با اینهمه، خود او در بدگویی نسبت به‌معاویه و آل بوسفیان تا حدی تعصب نشان می‌دهد و اگر این لحن او مخالفانش را به‌نقد و اعتراض در کتاب ناتمام حدیقه واداشته باشد غرابتی ندارد چرا که بعضی اقوال وی در حق معاویه از مقولهٔ بهتان است و بهیچوجه قابل تأیید یا تصدیق هم نیست از جمله این نکته که قتل علی را بردست ابن‌ملجم، به‌تحریک معاویه نسبت می‌دهد دعویی است که جزقصه‌های بی‌اساس مأخذی ندارد، چنانکه روایت مربوط به‌مثله کردن قاتل وی هم بی‌اساس است [۲۱] و همچنین آنچه درباب نقش عمروعاص در بیعت با یزیدبن معاویه و در مخالفت با حسین‌بن علی [۲۲] می‌گوید خلاف واقع است و عمروعاص که در اوایل خلافت معاویه در مصر [۲۳] مرده بود در جلوس یزید و واقعهٔ کربلا هفده یا هجده سالی از وفاتش می‌گذشت و انتساب این امور بدو جز اتهام ناروایی نمی‌توانست تلقی شود. اینگونه اقوال محبانه نسبت به‌اهل‌بیت و مخصوصاً اینگونه نسبتهای مغرضانه در حق دشمنان اهل‌بیت از کسی که خود وی درعین‌حال از تسنن دم می‌زند و مناقب یاران سه‌گانه و ائمهٔ دوگانه را با صراحت بیان می‌کند، از غرابتی خالی نیست و هر چند تا حدی از استقلال فکری شاعر حکایت دارد باز درعین‌حال نشان می‌دهد که گوینده بآن مقام تمکین و تسامح که لازمهٔ تصوف واقعی است نرسیده است. این تمکین و تسامح در مولوی و مثنوی اویطور جالبی بارزست و او درعین آنکه نسبت بحکیم غزنه همواره اظهار تحسین می‌کند، در حق معاویه هم برخلاف وی از آنگونه سخنان نمی‌گوید. درهرحال اینکه خود سنائی هم اشارت دارد باینکه مطاعن آل‌سفیان را مخالفانش برضد وی دستاویز کرده‌اند بی‌شک ناشی از تعصب خود اوست و طرفه آنست که با وجود لحن تشیعی که درین مطاعن هست سنائی در تقریر اصول عقاید در طی این‌باب و سایر ابواب کتاب همچنان همه جا برمبانی اهل سنت تکیه دارد. باری در دنبال بحث در نبوت مسألهٔ عقل را شاعر درباب چهارم مطرح می‌کند و این ترتیب از آنروست که وی عقل را در مقابل قرآن و قول رسول «قربان» می‌سازد و هیچ چیز را برآنها مقدم نمی‌یابد معهذا تصدیق دارد که «هر چه در زیر چرخ نیک و بدست، خوشه چینان خدمت خردست» اما در نظر وی «عقل چشم و پیمبری نورست» و ازین روست که آنها

را لازم و ملزوم می‌یابد و حاصل ارتباط آنها را که بینش است در یک‌باب دیگر کتاب — الباب‌الخامس — موضوع بحث می‌کند که مربوط است به‌علم. این علم که در واقع بینش است به‌شریعت و عقل تکیه دارد و همانست که مرد را «سوی دراله برد، نه سوی مال و نفس و جاه برد». اما شرطش هم عمل است و آنچه نیل بدان را ممکن می‌کند دردست و عشق. اینجاست که شاعر مجالی می‌یابد تا درباب عشق سخن‌گوید و درباب قلب و عوالم و مراتب آنها. درباب بعد — الباب‌السادس — هم که بحث در نفس کلی است، کلام با مقدمه‌یی لطیف و شاعرانه از ملاقات با پیر — نفس کلی — آغاز می‌شود و این باب‌گویی منظومه‌یی مستقل بوده است که شاعر بعد از اتمام نظمش درصدد برآمده است تا آن را در درون حدیقه بگنجاند. آغاز آن هم از اواخر باب پنجم، درواقع از آنجا که در پایان باب مزبور «اندر صفت شب» سخن می‌گوید شروع می‌شود و مکالمهٔ بین‌الاثنین که با نفس کلی می‌رود پر از نکته‌های حکمی و عرفانی است و درطی این مکالمه نفس از دنیای خویش نشانهای ناشنیده می‌دهد و نکته‌های جالب پیش می‌آورد و زشتیها و پستیهای حیات دنیاپرستان را بی‌نقاب می‌کند. چون از غرور دنیایی و مال دوستی و رباخواری و حرص و خشم و شهوت مذمت می‌کند بحث وی به‌اصحاب غفلت می‌کشد که غرور آنها را از راه حق دور می‌دارد واین مسأله درباب هفتم بتفصیل مطرح می‌گردد وآنجا شاعر خواننده را باین نکته توجه می‌دهد که چگونه برای این غفلت‌زدگان حتی طول عمری که درطی آن فرصت توجه بحق نیافته‌اند مایهٔ تشویر و حسرت خواهد بود. اینجا شاعر باز فرصتی می‌یابد تا از مرگ و از آلام و خطرهایی که در دنبال آن هست، وسیله‌یی بیابد تا خواننده را از غفلت درین عالم تحذیر کند و نشان دهد که سلامت و خیر انسان فقط وقتی‌حاصل خواهد بود که‌بتواندازفرجام‌خویش—از رستگاری نهایی وآمرزش الهی—اطمینان داشته باشدوازاین‌رو بالحنی مؤثر انسان را از هر آنچه مایهٔ غرور و نسیان است‌برحذر می‌دارد.با اینهمه، دوباب آخر کتاب—هشتم ونهم— نتیجه‌هایی است که نسبت به‌این‌مقدمات و در قیاس باسخنانی که در هفت باب نخستین کتاب هست بسیار ناقابل است. باب هشتم حدیقه، در ذکر سلطان و ارکان دولت است و هرچند غیر از مدح و خوشامدگویی، وعظ و تحذیر و پند و تعلیم هم در آن هست باز

با طرح یک کتاب تعلیمی صوفیانه چندان تناسبی ندارد. چنانکه باب آخر کتاب — الباب‌التاسع — هم هر چند متضمن بحث در راه سعادت و طریق مستقیم هست، به‌سبب آنکه شاعر به‌هجو مدعیان و مخالفان از طبقات مختلف می‌پردازد لطف نکته‌هایش در ضمن این طعنهای رکیک مستور می‌ماند و کلام شاعر از قدرت و رفعتی که غالباً در آن هست فرود می‌آید و هم این قراین و شواهد حاکی از آنست که شاعر برای تجدید نظرنهایی در کتاب فرصت نیافته است و شکل موجود کتابش از صورتیکه یک طرح منظم و دقیق بدان تمایز می‌یابد، فاصلهٔ بسیار دارد.

در بین ویژگیهای این کتاب، ایراد حکایات و تمثیلات را می‌توان بر شمرد که لطف خاصی به کلام شاعر می‌بخشد. هر چند بعضی ازین حکایات لطف و ظرافتی ندارد یا بقدر کافی مناسب مقام نیست اما بیشتر آنها جالب است و حتی بعضی‌شان حاکی از نکته‌یابی و موشکافیهای گوینده است در مسایل حکمی و اخلاقی. از جمله، در بیان این نکته که معرفت کاملتر دل صافی‌تری از انسان طلب می‌کند بمناسبت، داستان کوران ولایت‌غور را نقل می‌کند که شنیدند مگر پادشاه با لشکر خویش‌فیل همراه دارد و برای آنکه بدانند فیل چیست به‌لشکر-گاه رفتند اما چون هر یک از آنها دست برعضوی دیگر — از فیل — بنهاد در شناخت فیل به‌توافق نرسیدند و این قصه که در کلام غزالی و همچنین در مثنوی نیز هست در تبیین معرفت‌صوفیه که مبتنی بر شهودست اهمیت‌خاص دارد [۲٤] جای دیگر[۲٥] دربیان آنکه‌عشق برهمه‌خطرهاچیرگی دارد وعاشق هرمشکلی را با نیروی عشق از پیش برمی‌دارد داستان مردی را می‌آورد که در بغداد عاشق زنی بود و چون خانه‌هاشان در دو سوی دجله بود عاشق هر شب با شنا از آب می‌گذشت و با عبور از مخاطر خود را بخانهٔ معشوق می‌رسانید. بعد از مدتی که با معشوق عیشهای شبانه داشت و اندک‌اندک شور عشق وی فروکاست* و مرد توانست خود را و معشوق را ببیند یکشب از معشوق دربارهٔ خالی که برروی او بود سؤال کرد و پرسید که این خال کی و چگونه در روی تو پیدا شده است؟ زن‌گفت امشب از دجله مگذر که مایهٔ هلاک است چرا که این خال مادرزادست و همیشه برروی من بوده است چون تو آن را تازه امشب دیده‌یی پیداست که دیگر آن شور و شوقی که ترا از دجله به‌سلامت عبور می‌داد

در تو نیست و این نکته نشان می‌دهد که عبور از دجله دیگر برای تو آسان نخواهد بود. مرد نشنید و در بازگشت در دجله غرق شد. شاعر با این حکایت نشان می‌دهد که آنچه عاشق را وامی‌دارد تا خود را به‌خطر بیندازد آنست که خود را نمی‌بیند و آنجا که خود را ببیند غرق است چرا که دیگر عشق در وجود او نیست. یک تمثیل جالب دیگر [۲۶]، آنجاست که خطرهای غفلت و نسیان را برمی‌شمرد و حکایت مردی را بیان می‌کند که در شام از پیش شتر مست فرار کرد و خود را درون چاه آویخت و باز برای آنکه به‌قعر چاه نیفتد دست در خاربنهای اطراف زد. اما ورای تهدیدی که شترمست در بیرون از چاه داشت، اژدهایی هم در درون چاه دهان‌گشاده بود. خاربنها را نیز موشهای سپید و سیاه می‌جویدند و هر لحظه بیم افتادنش بود. با اینهمه، مرد درگوشهٔ خاربنها ترنجبینی لطیف دید و با اشتغالی که بخوردن آن یافت یک لحظه خوف و خطر را فراموش کرد. حکایت مأخوذ از کلیله ودمنه است و پیداست که درین دوره کلیله‌ودمنه در غزنه مورد توجه صاحبنظران بوده است چنانکه ترجمه شدن آن بوسیلهٔ ابوالمعالی نصرالله منشی، وزیر و کاتب معروف این عصر نیزگواه‌این معنی است و یک قصهٔ حدیقه هم که در آن ترجمه نقل شده است خود حاکی از شهرت و نفوذ کتاب سنائی است در محیط ادبی عصر. این قصه در عین‌حال، از واقع‌بینی سنائی دراحوال و عواطف انسانی حکایت می‌کند — قصهٔ زال و مهستی [۲۷]. قصهٔ این پیر زن، که شاعر آنرا از پدران یاد می‌کند، تجربهٔ خود او را در دنیای وانفسای عصر نشان می‌دهد. زال، غیر از چندگاو که مایهٔ معشیت او بود دختری محبوب داشت به‌نام مهستی. پیرزن که او را فوق‌العاده دوست می‌داشت غالباً آرزو می‌کرد که مرگ او پیش ازین دختر باشد. از قضا مهستی نالان شد، و درین میان یک روزگاو زالک، سرش را توی دیگ کرد و چون سرش در دیگ گیر کرد سراسیمه به‌حجرهٔ زال سر کشید. زال که دخترش نالان و بستری بود، پنداشت که مگر عزرائیل است بانگ برداشت «که مکلموت من نه مهستیم» اگر تو به‌سراغ مهستی آمده‌یی حرفی ندارم می‌توانی او را ببری. در واقع، باین آسانی دخترش را که آنهمه دوست می‌داشت تسلیم خیال مرگ کرد، و این به‌قول شاعر نشان می‌دهد که در روز سخت، روز پیچاپیچ —هیچکس مرترا نباشد هیچ... البته تمثیلهای حدیقه گه‌گاه خیلی جالب است اما همهٔ آنها دقیق و

لطیف نیست پاره‌یی از آنها حتی رکیک و مستهجن هم هست لیکن درج شدن این حکایات در طی مسایل تعلیمی صوفیه رنگ خاصی به‌شعر آنها می‌دهد و این شیوه بعدها مخصوصاً در نزد عطار و مولوی به کمال بیشتری می‌رسد. البته لطف و کمال تمثیلات مثنوی را از حدیقه نمی‌توان توقع داشت اما این تمثیلات حدیقه نیز با آنکه همگی متضمن نکات عالی نیست آنگونه هم که بعضی منتقدان پنداشته‌اند [۲۸] مشتی بدیهیات ابلهانه و خالی از نتیجه نیز نیست. بدون شک آنچه این کتاب عظیم را به‌قول اینگونه منتقدان یکی از کسالت‌انگیزترین کتابها ساخته است انباشتگی فوق‌العاده، تکرار یا توضیح بیش از لزوم بعضی مطالب، و وجود حشوهای طولانی در عرض پاره‌یی نکات مهم است که فقدان نظم روشنی در طرح، وعدم توفیق شاعر در تهذیب و اصلاح نهائی‌آن، اجتناب ازین نقایص را برای وی ناممکن‌ساخته است. تلمیحاتی که به معارف مختلف دارد و اشاراتی که به‌اقوال واحوال مشایخ می‌نماید نیز از اسباب دشواریهای آن شده است. بعلاوه در آنچه به‌تاریخ مربوط می‌شود کلام او غالباً پر از خلط و مسامحه است. مثل آنکه در یک قصه، واقعهٔ سقوط برامکه را به عهدمأمون خلیفه نسبت داده است و احوال آنها را با قضیهٔ آل سهل خلط کرده است حتی‌ازقتل یحیی برمکی — که در واقع به هیچوجه اتفاق نیفتاده است و او فقط در زندان وفات کرده است— صحبت می کند که همهٔ اینها خطاست وجای دیگر داستان حسنک وزیر سلطان مسعود را که در تاریخ بیهقی هم هست با نام میمندی مخلوط می کند و از وزیر مقتول به‌نام بوالحسین میمندی نام می‌برد که خطاست و حسنک هم نشابوریست نه میمندی [۲۹]. درست است که درین موارد قصد وی بیان تاریخ نیست اما وجود همین‌گونه اشارات و اشکالات حدیقه را محتاج به‌شرح و تفسیر و نقد و تلخیص کرده است و از خیلی قدیم درین زمینه آثاری بوجود آمده است. از آنجمله باید از بررسیهای عبداللطیف‌بن عبدالله‌عباسی اهل احمدآباد گجرات (وفات ۱۰۴۸) یاد کرد که در زمان شاه جهان در هند، حدیقه را بر مبنای نسخه‌یی که هشتاد سال بعد از وفات شاعر کتابت شده بود و با مقابلهٔ نسخه‌های دیگر تصحیح نمود و شرحی به‌نام لطائف‌الحقایق برآن نوشت [۳۰]. عبداللطیف که شرحی هم درباب مثنوی معنوی نوشت با خبرت و تعمقی که در مثنوی وحدیقه داشت درین شرح، خود مثنوی مولوی را هم شرحی برحدیقه تلقی

نمود. بدون شک علاقه و حرمتی که مولانا جلال‌الدین و استادان و شاگردانش —از سیدمحقق ترمذی تاحسام‌الدین چلبی[۳۱]—نسبت به‌این کتاب نشان داده‌اند حاکی ازحیثیت ونفوذ فوق‌العاده سنائی و حدیقه اوست درمحافل واذهان صوفیه.

معهذا شعر تعلیمی صوفیه قبل از آنکه در نزد مولانا جلال‌الدین به کمال واقعی برسد، در کلام عطار سوز و شور تازه‌یی به‌دست آورد که در سخن سنائی نبود. شعر تعلیمی صوفیه در نزد عطار، هم از لحاظ قالبهای تمثیلی تنوع قابل ملاحظه‌یی یافت و هم از قالبهای غنائی — غزل و رباعی — نیز در بیان افکار و تعالیم صوفیانه بهره یافت. چنانکه پاره‌یی رباعیات مختارنامهٔ شیخ و همچنین تعدادی از غزلیات دیوانش در عین اشتمال برمعانی غنائی، تنوع جوئی اورا درطرز بیان تعلیم صوفیانه نیز نشان میدهد البته همین تنوع جوئی وی بود که تا حدی نیز سبب شد بعدها بعضی آثار دیگر به‌وی منسوب شود که قطعاً ارتباطی با او نداشت. معهذا این شعر تعلیمی عطار برخلاف شعر سنائی سخنی بود ساده و بی‌تکلف که به‌هیچوجه اشارات و تلمیحات علمی و حکمی حدیقةالحقیقه را هم نداشت اما همین عاری بودن از تکلف و صنعت شاعرانه که به‌سبب آن بعضی از صاحبنظران عصر ما گه‌گاه، عطار را سلامت هم کرده‌اند درست همان هنریست که با آن عارف نشابور توانسته است افق تازه‌یی نه فقط برای شعر صوفیانه بگشاید بلکه حتی برای تمام ادبیات ایران دنیای ناشناخته‌یی فتح کند. در حقیقت بوسیلهٔ عطار بود که شعر ایران از دنیای محدود ادبیات اهل دربار و اهل مدرسه بیرون آمد و در فراخنای زندگی عامه، عقاید و احساسات مردم، قدم نهاد. مثنویهای عطارغالباً متضمن قالبی است که در آن، قصه در قصه آمده است — تا حدی بشیوهٔ کلیله و دمنه و هزار ویکشب. درپاره‌یی ازین قصه‌های کوتاه قهرمانان حکایات مردمان عادی و سادهٔ کوی و بازارند: گدایان، پاسبانان، گورکنان، سقایان، و صوفیان که خود آنها غالباً از همین طبقات پایین جامعه برمی‌آیند. قبل از عطار فقط سنائی است که در آثارش گه‌گاه — اما نه به‌اندازهٔ عطار — از احوال و اقوال این طبقات عوام سخن می‌رود و به‌آنها حق و نوبت برای حرف زدن داده می‌شود. پیش از آن شعر فارسی فقط تابع ذوق و ادراک اهل درگاه بود و دنیای علایق سلطان و اطرافیانش را تصویر می‌کرد. در حقیقت تصوف بود که به‌این طبقات پایین جامعه نوعی خود

آگاهی داد که از برکت آن، اینها جرئت پیدا کردند دهان بسخن بگشایند، در حالی که پیش از آن درآثار ادبی، محکوم بودند به‌سکوت. البته وقتی این طبقه اجازه یافتند که دهان بگشایند یا در کلام اهل ادب جلوه‌گر شوند، اعتراضات آنها برتمام آنچه امروز بیعدالتی اجتماعی خوانده می‌شود، در کلام صوفیه — از جمله عطار — مجال انعکاس یافت. از بین این طبقات آنها را که مخصوصاً سخنگویان این جناح معترض جامعه بشمارند عطار بخاطر همین گستاخی که در اظهار ناخرسندی خویش دارند، به‌نام شوریده و دیوانه برصحنه می‌آورد و این نام آشفته حالان یا عقلاء مجانین که صوفیه برین طبقات وافراد نهاده‌اند در واقع سپری است که آنها می‌توانند در پس آن خود را از لطمهٔ تهمت و اعتراض و تعقیب مصون دارند و اعتراضاتی را که عقلاء حسابگر جرئت اظهارشان را نمی‌کنند به‌بیان آورند. درهرحال احوال این طبقه از عقلاء مجانین در آثار عطار قابل توجه بسیارست و ارتباط آثار او را با زندگی و احوال طبقات عوام نشان می‌دهد. درست است که نظم قصه‌های عامیانه قبل از او شروع شده بود و حتی عنصری و نظامی پیش از او افسانه‌های رایج در نزد عوام را به‌شعر در آورده بودند اما نه‌فقط صنعت آنها قصه‌های عامیانه را در واقع از محیط زندگی مردم به‌محیط درگاه و اهل مدرسه برده بود بلکه آنها هرگز نتوانسته بودند آلام واحساسات واقعی عامه را — که آنگونه داستانها تعلق به‌آنها داشت — در طی داستانهای خویش منعکس کنند. این کاری بود که بوسیلهٔ عطار انجام شد و او بود که قهرمانان قصه‌های صوفیانهٔ خویش را تنها از میان شاهان و خلیفه‌زادگان نگزیدبلکه انسانهای ساده —پیشه‌وران، گدایان، وحتی دیوانگان — نیزکه هرگز در اشعار و آثار شاعران دیگر اجازهٔ اظهاروجود نیافته بودند در داستانهای وی مجال خودنمائی یافتند. وقتی هم قصه‌های ساده و سرگذشت مردم عادی، موضوع شعر واقع شد زبان قصه‌ها نیز — برخلاف زبان امثال عنصری و نظامی — بی‌پیرایه شد و عاری از صنعت و حتی عاری از سادگیها و بی‌تکلفیهای مصنوع شاعرانی مثل فرخی که سادگیشان خود نوعی تقید بود و تصنع. نه آیا با این احوال، هنر عمدهٔ عطار می‌بایست همین گریز از هنرنمائی شاعرانه تلقی شود؟ خاصه که برای او — برخلاف سنائی که تا آخر عمر همچنان شاعر حرفه‌یی باقی ماند — شعر وسیله بود، نه هدف. حتی قصه نیز برای او

وسیله‌یی محسوب می‌شد و هدف آن عبارت بود از بیان دردهای انسانی و شور و هیجانهای عرفانی.

درست است که عطار هم مثل سنائی در سیرالعباد و حدیقه — گه‌گاه از زبان رمزکار می‌گیرد و فی‌المثل داستان منطق‌الطیرش ممکن است رمزی تلقی شود از سفر روحانی انسان از عالم کثرت به‌عالم وحدت اما بهرحال رمز در کلام عطار روشنتر و مفهومتر از آنست که در کلام سنائی به‌کار رفته است و این نیز سبب عمده‌اش آنست که عطار بیشتر بمردم ساده و عاری از تهذیبهای ادبی خطاب می‌کند و برای آنها شعر می‌گوید نه مثل سنایی است که مخاطب او همواره محیط درگاه و فضلاء اهل مدرسه هستند — خواه در اشعار صوفیانه و خواه در اشعار دیگرش. باری میراث ادبی سرشاری از عطار باقی مانده است که غیر از اثر منثور معروف او درباب احوال و اقوال مشایخ صوفیه — تذکرةالاولیاء — شامل دیوان قصاید و غزلیات وگزیدهٔ رباعیات اوست بنام مختارنامه. بعلاوه یک سلسله مثنویات عرفانی باو منسوبست که از آنمیان آنچه در انتساب آنها به وی هیچ شک نیست عبارتست از: اسرارنامه، مصیبت نامه، الهی‌نامه، و منطق‌الطیر. این چهار اثر مهمترین اشعار تعلیمی صوفیانهٔ عطارست و اگر درست باشد که مثنوی خسرو وگل نیز از اوست باید پنداشت که ورای شعر عرفانی، عطار به‌قصه سرایی منظوم علاقه‌یی داشته‌است. تعداد مثنویهای دیگر که‌نیز به عطار نسبت داده‌اند بسیارست وبعضی از آنها اگر از عطار باشد مربوط به‌دوران ارتباط او با تعلیم صوفیه نیست و دربارهٔ برخی دیگر بعیدست که‌از عطار باشد چنانکه پاره‌یی از آنها نیز بی‌شک از عطار نیست. در بین این آثار آنچه برای تاریخ تصوف و عرفان ایران اهمیت خاص دارد مثنویات چهارگانه اوست که‌هر چندشعر تعلیمی صوفیانه محسوبست از حیث شور و درد شاعرانه‌نیزمهم‌است—و حاکی از ذوق و قریحهٔ واقعی.

دربارهٔ شعر عطار که سادگی بیانش موجب انتقادات ادیبانه بروی شده است می‌توان‌گفت — شعریست ورای طور شاعری. در واقع خود عطار با وجود قریحه و ذوق ساده‌و لطیف، شاعری را برای خود نه صنعت می‌دانست نه مایهٔ اعتبار. در مقدمهٔ مصیبت‌نامه تأکید می‌کند که قصدش بیان حالست — و اگر وزن و قافیهٔ آن با آنچه نزد شاعران معمولست فرق دارد باک نیست.

نه آیا خود وی در همین آغاز مصیبت‌نامه خاطر نشان می کند که: شاعـرم مشمر که من راضی نیم؟ با اینهمه، ظاهراً بی‌آنکه قصد تکلف داشته باشدگـه‌گـاه در اشعارش سنتهای پایه‌دار شعر فـارسی مثل تناسب و تضاد رعـایت شده است. اما درین اشعار چیزی که اهمیت دارد صنعت تضاد و تناسب آنها نیست احوال و دریافتهای عرفانی است که‌گرم و جوشان و تپنده در آنها حفظ و منعکس شده است ــ بدون پیرایه و صنعت. مضامین غزل در نـزد وی‌گـونـه‌گـون است امـا آنچه شکل و قالب خاصی به‌دیوان عطار می‌دهد مخصـوصاً قلندریـات اوست. اغتنام فرصت و اندیشهٔ مرگ در بعضی ازین غزلها یـاد خیام را زنده مـی کند، تنهایی و دوری از یاران و همنفسان در پاره‌یی دیگر حاکی از احساس آنست که شاعر اسراری دارد که او را از نامحرمان دور می‌دارد، تأسف برعمری که در طلبهای نومیدانه و بی‌سرانجام‌گذشت لحن خیام را بیاد می‌آورد. عشق هم یک عشق قلندرانه است: پرخطر و با اینهمه، اجتناب‌ناپذیر. چیزیست ورای کفر و دین، ورای یجوزولا یجوز فقهاء. احوال‌عاشقان پاک باخته که بررغم‌نومیدی، از جستجوی معشوق باز نمی‌مانند در طی بسیاری ازین غزلها با سوز و دردی که حاکی از احساس و تجـربهٔ شخصی است مجـال بیـان دارد. احساس ملال از خویش تنها اندیشه‌یی نیست که عزلت فکری و انـزوای روحانـی بـوی تلقین می کند اظهار ملال از قیود و آداب هـم درکلام او هست و حاکـی است از قطع ارتباط قلبی با مظاهر ابتذال حیات عامه. باگستاخی و تهور یک شوریدهٔ مجذوب خود را بی‌هیچ پروا و ملاحظه‌یی به‌خرابات، به‌کلیسا، به‌زنار، به‌قمار منسوب می‌دارد و از ماجراهای خویش در خرابات، در خمار، و در دیر و کلیسا یاد می کند. از الفت با قلندر و از عشق ترسابچه با چنـان شور و هیجانـی سخن می‌گوید که کلام اوگه‌گاه پردهٔ هرگونه‌تأویل و مجاز را می‌درد و چیزی جزتجربهٔ حقیقت را نشان نمی‌دهد. این طرزی کـه عطـار در بیان احـوال عشق و عـاشقی دارد به‌نظر می‌آید که نوعی تسلیم است به‌سنتهای عشق شاعران حتی مثل یک شاعر قدیم خراسان عهدغزنوی، از اظهار عشق به‌ترکـان لشکری هـم ابائـی ندارد:

چون زلف تاب دهد، آن ترک لشکریم
هند وی خویش کند هر دم به‌دلبریم

آیا عجیب نیست که بعضی ازین غزلهای عاشقانه بکلی از افکار عرفانی هم خالی است؟ هرچند ممکن هست بعضی از غزلها مربوط به‌احوال یا ادوار «غیر صوفیانهٔ» زندگی وی باشد باز دربارهٔ یک یک غزلیات دیوان جای تحقیق هست – مثل مثنویات که صحت انتساب آنها محتاج بررسی است. با اینهمه، عشق و شرابی که در اکثر غزلهایش هست غالباً مقدمه‌یی است که حجاب خودی را از پیش چشم وی دور می کند، رد و قبول خلق را که برای مشایخ حجاب اکبرست، در نظر وی ناچیز جلوه می‌دهد و او را وا می‌دارد که در خرقهٔ زهد خویش نیز آتش بزند تا بین او و حق هیچ حجابی باقی نماند. اینجاست که ورای الفاظ می و میخانه و ترک و قلندر، قیافهٔ معشوق واقعی جلوه می کند که شاعر بدان راه ندارد و نومیدانه پیش وی نیاز می کند:

چه‌سازم که سوی تو راهی ندارم　　　کجائی که جز تو پناهی ندارم

عشق صوفیانه، عشق خالص الهی، در بعضی غزلها چنان آشکارا جلوه دارد که آن را با هیچ عشق بشری نمی‌توان اشتباه کرد. نه فقط میثاق‌الست را مکرر یاد می کند و از روزی که در آن: ما زخرابات عشق مست‌الست آمدیم، با شور و علاقه بیاد می‌آورد، در تمام‌جهان هستی نیزگه‌گاه خاطرنشان می کند که: تا چشم باز کردم نور رخ تو دیدم. اما این رؤیت نه رؤیت جمال است رؤیت انوارست: رخ تو چگونه بینم که تو در نظر نیایی! با اینهمه، معشوق را درون دل می‌بیند، ای در درون جانم و جان از تو بیخبر. نه آیا این ادراک روحانی همان احساس شورانگیز بود که حلاج را برسردار برد؟ اما عطار نیز آنگونه که بعدها در مناقب افلاکی از زبان مولوی در حق وی حکایت کرده‌اند کسی بود که نور حلاج بعد از سالهای دراز برروح وی تجلی کرده بود و مرشد او شده بود: در عشق تو من توام تو من باش. وقتی یک وجود نامحدود را در وجود‌محدودخویش کشف می کند نه آیا فنای واقعی خویش را به‌تجربهٔ عرفانی در می یابد: گم شدم‌در خود، چنان کزخویش ناپیدا شدم! بااین تجارب عرفانی که در محیط محدود اهل زمانه آن را با هر کسی درمیان نمی‌توانست نهاد عجب نیست که‌شاعرگه‌گاه درطی‌غزلهای خویش به‌زبان رمزهم سخن بگوید. وقتی سخن جوابی جز تکفیر وتعزیر ندارد چرا نباید از زبان عجیب‌رمز استفاده کرد. اینجاست که‌بعضی غزلهای وی مرموز ومشکل جلوه می کندومحتاج شرح.

ازجمله بریک غزل کوتاه او که لغزگونه است درباب مراتب سلوک روحانی خویش — و الفاظ آن قلندرانه و معانیش شطح آمیزست — لااقل دو شرح در دست است که یکی از آنها در ضمن جواهرالاسرار آذری آمده است. همچنین بر حسب روایت دولتشاه بعضی قصاید او را سید عزالدین آملی شرح کرد وبریک قصیدهٔ او نیز، شرحی نوشته شده است که آن را به‌جامی منسوب کرده‌اند و طرفه آنست که شارح کلام عطار را بروفق مشرب‌ابن عربی تأویل و تقریر کرده است [۳۲]. غیر از قصاید و غزلیات که دیوان عطار شامل آنهاست تعداد قابل ملاحظه‌یی از رباعیات او نیز در دست است که خود او آن را از مجموعهٔ مفصلتری انتخاب کرده است و با مقدمه‌یی منثور تحت عنوان مختارنامه یا اختیار تدوین نموده است. در مقدمهٔ منثور کتاب انتخاب و تدوین آن را به در خواست اصدقاء دوستان منسوب می‌دارد و خاطرنشان می کند که قسمتی از رباعیات را بعد از انتخاب این مجموعه به‌عمد فرو شسته است و از بین برده است. این مجموعه را عطار در پنجاه باب تدوین کرده است و این نکته که خود شاعر اشعار خویش را برحسب موضوعات طبقه‌بندی کند، در در عین آنکه خالی از غرابت نیست، در فهم مقاصد و دریافت جهان بینی او رهنمون جالبی است.معهذا طبقه‌بندی وی چندان دقیق‌نیست و بعضی از رباعیات مربوط به‌یک باب را به‌آسانی می‌توان درتحت باب دیگر هم آورد. معهذا وسعت و تنوع فوق‌العادهٔ افکار و مضامین در مجموعهٔ این رباعیات جالب است [۳۳] و پاره‌یی تعالیم و افکار شاعر را گه‌گاه ازاین رباعیات ساده کوتاه به‌مراتب دقیقتر وساده‌تر می‌توان دریافت تا از تفصیلات مذکور در مثنویاتش. در بین مثنویهای عرفانی عطار، که با دیوان و رباعیات وی، روی هم‌رفته ستهٔ عطار را تشکیل می‌دهد اسرارنامه تنها مثنوی اوست که در آن، بنای کار، برآوردن قصه های کوتاه در یک قصهٔ جامع و اصلی نیست. سه‌مثنوی دیگر او که منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه است، همه برین شیوه‌اند و این همان شیوهٔ معروف قصه سرائی فارسی است که در کلیله ودمنه، هزارافسان، سندبادنامه، و مرزبان‌نامه هم به‌کار رفته است و حتی در اروپا نیز دکامرون بوکاتچو و داستانهای کانتربوری اثر چاسر از همین شیوه تأثیر پذیرفته است. اما اسرارنامه برین شیوه مبتنی نیست و اگر چه قصه در آن هست اما بنای خود کتاب بریک داستان

جامع مستقل نیست برخطابات عرفانی است و تمثیلاتی که در آن هست بمناسبت همان خطاباتست. از این حیث کتاب به حدیقهٔ سنائی، مخزن الاسرار نظامی، و مثنوی مولانا شباهت دارد اما این نکته به هیچوجه مستلزم آن نیست که ارزش هنری آن از سایر مثنویات شاعر فروتر باشد. چنانکه برخلاف بعضی محققان که ازلحاظ فنی وصنعت شعرآن را ازسایر مثنویهای عارف نیشابور فروترخوانده اند[۳٤]، منتقدان دیگر آن را از منظومه های دیگر وی تا حدی بهتر شمرده اند [۳٥]. این منظومه عبارتست از یک سلسله اندیشه ها و اندرزهای عارفانه که در طی بیست و دو «مقاله» به دنبال هم می آید و جای جای شاعر در تقریر و تبیین مقال خویش به مناسبت حکایات نقل می کند — بعضی بلند و بعضی کوتاه. هدف شاعر غالباً تشویق خواننده است به انقطاع از آلایشهای جسمانی، توجه به عوالم روحانی، تسلیم به عشق و ترک دعوی و چون و چرا که در تمام این مقالات روح اخلاص بطور بارزی نمودار است و اگر صوفیه کلام عطار را «تازیانهٔ سلوک» خوانده اند به سبب تأثیریست که اینگونه سخنان پردرد و شور او در دلهای مستعد اهل سلوک تواند داشت. در اسرارنامه، شیوهٔ عطار در واقع همان شیوه یی است که در مثنوی مولانا جلال الدین معمولست نهایت آنکه سرایندهٔ مثنوی در طی قصه ها و حکایات غالباً مطالب و اندیشه های خود را جای جای بمناسبت بیان می کند و مکرر حکایت در حکایت می آورد اما عطار در ضمن نقل حکایت کمتر به بیان افکار خویش می پردازد و دایم از هر فرصتی برای تقریر مطالب و مقاصد خود استفاده نمی کند. قهرمانان حکایات عطار در اسرارنامه نیز مانند سایر مثنویاتش، از هر نوع مردمی هستند: زاهدان، عارفان عاشقان، دیوانگان، شوریدگان، و اشخاص عادی — مردم کوی و بازار. بسیاری از مطالب و مواد کتاب را عطار از مآخذ دیگرگرفته است: قرآن، حدیث حکایات مشایخ، وکتابهای ادب. نهایت آنکه طرز استفاده از آنها و مواردی که ازین گونه مواد استفاده شده است غالباً تازه است وگاه حتی نادر. این کتاب که بموجب روایات مشهور یک نسخه اش را شیخ در نشابور به مولانا جلال الدین — در هنگامی که وی کودک بود و همراه پدر به ملاقات عطار رفته بود — داد، در واقع مورد توجه و علاقهٔ خاص مولانا واقع بود چنانکه مولانا نه فقط از قصه های کوتاه آن مثل داستان طوطی و بازرگان و قصه شکایت

پشه و باد [۳۶] را از آن اخذ کرد بلکه در طرز برداشت مثنوی خویش نیز تا حدی از شیوهٔ اسرارنامه استفاده کرد. دربارهٔ یک مثنوی دیگر عطار به‌نام منطق‌الطیر محقق است که مأخذ اصلی چیزی جز رسالة‌الطیر امام غزالی نیست معهذا هم نام کتاب از قرآن کریم و منطق‌الطیر سلیمانی مأخوذست، و هم باحتمال قوی قضیهٔ جمع آمدن سرغان و حرکت آنها ظاهراً مأخوذست از قرآن (۱۹/۳۸) که راجع به‌داود می‌گوید پرندگان مجتمع همگی به‌سوی او روان بودند. داستان معروف شیخ صنعان هم که در این منظومه هست درحقیقت مأخوذ از حکایت عبدالرزاق صنعانی در تحفة‌الملوك غزالی است معهذا اصل آن ظاهراً حدیثی است که این عبدالرزاق محدث (۱۲۶–۲۱۱ ه ق)، درباب عابدی نقل می‌کند درساحل بحر که کارش از عشق به کفر انجامید و سرانجام خدایش توبه داد [۳۷]. این حدیث که مبتنی برقبول توبه و شمول نهائی لطف الهی درحق گمراهان است در روایات و اخبارگونه‌گون دیگر —مثل حکایت مردی که نود و نه تن را کشت— نیز نظیرش هست و از نوع قصه‌هایی است که جنبهٔ موعظه دارد و اسرائیلیات خوانده می‌شود و در نقل آنها هم به‌استناد این حدیث که: حدثوا عن بنی‌اسرائیل و لاحرج، [۳۸] اشکالی نیست اما ظاهراً به‌آن سبب که عبدالرزاق صنعانی با آنکه مسلم و احمد حنبل هم از وی روایت دارندگه‌گاه متهم به‌نقل احادیث ضعیف و به‌اعجاب نسبت به‌اخبارناس بود، [۳۹] اهل حدیث غالباً این حدیث وی را ازباب احتیاط حدیث عبدالرزاق می‌خوانده‌اند و همین نکته موجب شده است که بعدها در نزد کسانی از صوفیه که در معرفت احادیث خوضی نداشته‌اند حدیث عبدالرزاق به‌خود او منسوب آید. درهرحال‌در تحفة‌الملوك غزالی حکایت به همین گونه‌است وخودعبدالرزاق‌است که قهرمان داستان شده است. البته عطار و غزالی نظر به‌فایدهٔ اخلاقی و جنبهٔ تربیتی حکایت دارند و ازین رو نباید در روایات منطق‌الطیر و تحفة‌الملوك شیخ صنعان را از لحاظ هویت تاریخی مورد نظر قرار داد. چنانکه در مثنوی الهی‌نامهٔ عطار هم حکایتی دربارهٔ سرپاتک هست که به‌هویت تاریخی او ناظر نیست. این سرپاتک که در مقالهٔ چهارم الهی‌نامه از او سخن در میان است یک شاهزادهٔ هندی است که مثل بابا رتن خود را از بقایای صحابه می‌شمرده است [٤٠]. معهذا در حکایت الهی‌نامه شاعر به‌جنبهٔ تاریخی قهرمان داستان نظر ندارد و حتی نام او را در داستان بمثابهٔ لقبی ذکر می کند. الهی‌نامه در واقع گفت و-

شنود بین پدری است که پادشاه است با شش پسر خویش که هر یک طالب چیزی از کامها و شهوتهاست و شاه می کوشد تا با تمثیل و تقریر حقیقت آن چیزها را برای آنها بیان کند وآنها را از مطالبهٔ صورت ظاهر بی‌اهمیت آنها منصرف نماید: دختر شاه‌پریان، جادویی، جام‌جم، آب‌حیات ، انگشتری‌سلیمان و کیمیا که مطلوب این پسران هستند طوری تأویل می‌شوند که پسران درک می کنند حقیقت این چیزها و دواعی نفسانی که آنان را به‌طلب اینها برانگیخته است چیست. در طی گفت و شنود، شاعر چنانکه شیوهٔ اوست قصه های مناسب می‌آورد و در عین‌حال بسیاری از مطالب عرفانی، اخلاقی و اجتماعی را نیزمطرح بحث می‌سازد. اصل داستان ممکن است از قصه های مشابه اخذ شده باشد[٤١] اما طرح آن بشکلی که هست بیشک ابداع شیخ است و حاکی از قدرت او در آفرینش داستانها. کتاب هم بنایش برتقریر «زهد» است و لزوم انقطاع از دنیا و شهوات آن. قالب «قصهٔ جامع» که مشتمل برقصه های فرعی است در یک منظومهٔ دیگر شیخ نیز مثل الهی‌نامه و منطق‌الطیر هست: مصیبت‌نامه. این منظومه که قهرمان داستانش «سالک فکرت» است ازین حیث تازگی و غرابت دارد که قهرمان حکایت روحانی است نه‌جسمانی. آیا معراج بایزید که خود عطار در تذکرة‌الاولیاء نمونهٔ آن را ذکر می کند تا حدی در این منظومه سر-مشق وی بوده است؟ ممکن هست و قول هلموت‌ریتر هم پذیرفتنی است که می‌پندارد حدیث شفاعت، و رجوع خلق در قیامت به‌انبیاء چون آدم، نوح، ابراهیم، موسی، و عیسی برای درخواست شفاعت که هر یک از آنها بدیگری حوالت می کند تا به‌محمد می‌رسد، مأخذ عمدهٔ شاعر باشد. حدیث‌الشفاعه که در صحاح مسلم و بخاری هست در احیاءالعلوم غزالی نیز آمده است و ممکن است عطار مخصوصاً از روایت مذکور در احیاءالعلوم غزالی درین‌باب متأثر شده باشد [٤٢]. قبول تأثیر ازغزالی در جای‌جای اکثر آثار عطار پیداست چنانکه منطق‌الطیر و قصهٔ شیخ صنعان ناشی از تأثیر غزالی است، و الهی‌نامه هم اگر داستانش از غزالی نیست طرز تلقی آن از «زهد» با برداشت غزالی توافق و تناسب تمام دارد. باری در تمام آثار عطار چیزی از درد و هیجان غزالی هست حتی نفرت او نسبت به‌فلسفه هم که در جای‌جای کلام وی انعکاس دارد یادآورغزالی است و تا حدی می‌توان گفت عطار نوعی غزالی است که شاعر

شده باشد ــ و شاعر فارسی‌گوی. در بین سایرآثار منظوم منسوب به‌عطار پندنامه و خسرونامه یاخسرو وگل‌هم فعلاً اصیل می‌نمایند. نام پندنامه درسایرآثار شاعر نیست و نسخه‌یی قدیمتر از قرن نهم هم ازآن در دست نیست، اما در صحت انتساب آن کمتر با دلیل کافی اظهار تردیده شده است و شیوهٔ بیان هم بیش وکم عطار گونه است. معهذادرباب خسرونامه یاخسرو وگل که‌گه‌گاه محققان ذکرآثاردیگرعطار را در آن مستند و ملاک تمیز صحت وقبول انتسابآن آثار تلقی کرده‌اند [۴۳]، هم درباب تعیین ممدوح و مخاطب آن سعدالدین ابن‌الربیب جای بحث است و هم درین نکته‌که شاعر بعد از نظم آثاری چون اسرارنامه و مصیبت نامه و مقامات طیور به‌نظم کردن یک قصهٔ بزمی ساده پرداخته باشد غرابتی هست. ذکر آثار عطار و اشارت باحوال او هم درطی مقدمهٔ خسرونامه طوریست‌که روی هم رفته نمی‌توان آن را بطور قطع جزو آثار اوایل عمر شاعر شمرد و اگر جزو آخرین آثارش باشد دیگر سلوک روحانی و عرفانی شاعر چندان صمیمانه و قابل توجیه نخواهد بود. این دعوی هم که در هنگام نظم کتاب و بعد ازاتمام آثاری چون منطق‌الطیر و اسرارنامه و مصیبت‌نامه عطار همچنان به‌طب اشتغال می‌داشته است و مخصوصاً این قول که درهمان ایام «به‌داروخانه پانصد شخص بودند» که درهر روزنبضش می‌نمودند با وجود غرابت و استبعادی که دارد نیز در مقدمهٔ خسرونامه آمده است و اینهمه، محقق را در صحت انتساب [۴۴] کتاب مردد می‌کند. درهرحال داستان مربوط به‌معاشقات خسرو پسر پادشاه روم است باگل دختر پادشاه خوزستان و با آنکه به‌کلی از نکات اخلاقی و عرفانی خالی نیست به‌نظر نمی‌آیدآخرین‌اثر شاعری مثل شیخ‌عطار ــ آنگونه‌که بعضی محققان پنداشته‌اند [۴۵] ــ اشتغال به‌نظم چنین داستانی باشد.

معهذا در بین سایر آثار منسوب به‌عطار تعداد زیادی مثنویات هست‌که حتی با وجود اشتمال برمعانی عرفانی باز انتساب آنها به‌شیخ مشکوک است و درباره بعضی ازآنها شک نیست‌که به‌نام شیخ برساخته‌اند. ازین جمله است مثنویهای جوهرالذات، لسان‌الغیب، و مظهرالعجایب که اثبات مجعول بودن آنها اینجا حاجت به‌تقریر ندارد ومرحوم سعید نفیسی درین باب به‌تفصیل کافی سخن رانده است [۴۶]. در تأیید قول وی اینجا باید افزودکه نسخه‌یی از مثنوی جوهرالذات و لسان‌الغیب با پاره‌یی از ابیات منتخب دیگر از آثاری که

عطار در مناقب علی و اهل‌البیت سروده است به‌شمارهٔ IV-2-57 در کتابخانه عمومی دولتی لنین‌گراد هست و کاتب آن به‌نام نظام‌الدین حسین‌بن محمد شاه‌غفاری می‌گوید که در نظر داشت مثنوی مظهرالعجایب شیخ را هم -براین مجموعه در افزاید اما به‌سبب مسافرتهای طولانی وگرفتاریهایی که برایش پیش آمد نتوانست. درباب این نسخه مرحوم برتلس اطلاعات جالبی به‌دست می‌دهد و طرفه آنست که وی در عین‌حال اقوال کاتب را درباب صحت انتساب این متن به‌عطار درخور اعتماد می‌شمرد [۴۷]. معهذا از آنچه کاتب در احوال خود می‌گوید پیداست که سرایندهٔ این منظومه‌ها خود اوست چنانکه در لسان‌الغیب خود را از اولاد بوذر می‌خواند که در واقع بعلت انتساب نظام‌الدین غفاری است به‌ابوذر غفاری. مسافرتهای او هم البته ممکن است تا حدی مبالغه‌آمیز باشد اما ظاهراً بخاطر تشیع اوست. خود وی خاطرنشان می کند که به‌سبب کتاب مظهرالعجایب او را در سمرقند — به‌سال ۸۸۳ — بسختی آزار کرده‌اند و نسخه آن را در مدرسهٔ سلطان‌الغ‌بیگ برآتش نهاده‌اند. اینکه در لسان‌الغیب هم‌خطاب به فقیه سمرقندی سخنان طعن آمیز هست نشان می‌دهد که گویندهٔ مظهرالعجایب و جواهرالذات هم می‌بایست همان‌گویندهٔ لسان‌الغیب باشد و از اینکه هیلاج‌نامه را هم در یکجا جزو آثار عطار نام می‌برد پیداست که آن منظومه هم از مجعولات اوست و دعوی کسانی که آنها را به عطار بسته‌اند اساس درست ندارد.

درمقدمهٔ منثوریک نسخهٔ مختارنامه مورخ ۸۱۶ هجری که با وجود نثری‌مغلق غالباً کلام‌عطار تلقی میشود نام دو اثر دیگر عطار به‌نام شرح‌القلب و جواهرنامه آمده است. در مورد اثر اخیر احتمال آنکه مراد از آن همان جوهرالذات باشد بدون شک نمی‌تواند درست باشد چراکه نویسندهٔ آن مقدمه بالصراحه درباب هر دو کتاب مزبور می‌گوید که هر چند «هر دو منظوم بودند از سرسودا نامنظوم ماند که حرقی و غسلی بدان هر دو راه یافت» و از این‌گفته پیداست که بایدگوینده این هردو اثر را — که شاید ناتمام هم بوده‌اند — عمداً از بین‌برده باشد. آیا یأس و پشیمانی از بیهوده‌گویی که خود اوگه‌گاه از آن می‌نالد عطار را واداشته است تا مثل یک گوگول اثر خود را نابود کند؟ از شور و هیجان عطارکه سراسر دیوانش‌گواه آنست این کار غرابتی ندارد خاصه که در آثار

خویش مکرر احـوال و اقوال مشایخی را نقل می کند کـه از اشتغال بـه‌شعر و کلام خود داری می‌داشته‌اند و به‌التزام‌سکوت اشارت و ارشادمی کرده‌اند. به‌علاوه در همین مقدمـه نیز اشارت دارد کـه از بین ربـاعیات وی نـیز یک بـار «قرب هزار بیت شسته آمد که لایق ایـن عالـم نبود بـدان عالـم فرستادم... و ناشسته روی و غسل ناداده بدان عالم نتوان فرستاد». این «حرق و غسل» که در مورد رباعیات شاعر هـم انجام یافت‌مختارنامهٔ‌او را در عین‌حـال نظم وترتیبی خاص داد، و شاید سرمشق و نمونه‌یی هـم برای مجموعهٔ رباعیات منسوب به ابوسعید ابـوالخیر کرد. در واقـع رباعیات عطار هـر چندگـه‌گاه مضامین و افکار خیامی را نیز فاقد نیست بیشتر از نوع رباعیات متداول در مجالس صوفیه است ــ با آنگونه معانی که در رباعیات و ترانـه‌های مـذکور در مجالس ابوسعید ابوالخیر متداول بوده است. این مایه رباعی و این طرز تبویب نیز خود ارتباط عطار را بـا مجالس پیـروان شیخ ابـوسعید و اعقاب او کـه در نشابور و میهنه می‌زیسته‌انـد و خـوانـدن این ترانه‌هـا مخصوصاً در مجالس آنها معمول بـوده است تأیید می کـند. نام شرح‌القلب ــ که نیز بـه موجب مقدمـهٔ مختارنامه بـا جواهرنامه مـورد حرق و غسل واقع شد ــ در مـقدمـهٔ تذکرة‌الاولیاء شیخ هست و اگر بتوان براین قول مقدمه به‌عنوان سندی که مربوط به‌قلم عطارست اعتماد کـرد از آن بـاید استـنباط کـرد کـه تذکرة‌الاولیاء را شیخ قبـل از نابـود کردن شرح‌القلب نوشته است و طبعاً قبل از مختارنامه نیز. امـا دوکتاب دیگر بـه‌نام کشف‌الاسرار و معرفة‌النفس والرب کـه عـطار در هـمیـن مقدمـهٔ تذکرة‌الاولیاء خواننده را برای فهم اقوال صوفیه بدانها حواله می‌دهد چیست و چه‌سرگذشتی داشته است؟ به‌این سؤال جوابی نمی‌توان داد. تذکرة‌الاولیاء یگانـه اثـر منثور مسلمی است که از عطار باقی مانده است و چون طبعی که نیکلسون با مقدمهٔ محمد قزوینی از آن انتشار داده است برنسخه‌های قدیم مبتنی نیست هنوزجایی برای یک طبع انتقادی‌آن هست خاصه که نسخه‌های قدیم آن مورخ به‌سال‌های ۶۷۰ و ۶۸۰ در ترکیه وهرات باقی است‌واز ترجمه‌های قدیم ترکی هم‌می‌توان در تصحیح بعضی مـواضع استفاده‌هـایی کـرد. [۴۸] تذکرة‌الاولیاء عـبارتست از مجموعهٔ مقامات‌و مقالات مشایخ بزرگ صوفیه. در تألیف آن نیز عطار برای خود دواعی بسیار داشته است که از آنجمله نزدیک پانزده سبب را در مقدمهٔ کتاب

ذکر می‌کند و از همه مهمتر تأثیریست که اقوال و احوال مشایخ دارد در تهذیب نفوس. مآخذ وی البته متنوع بوده است و هر چند شیخ عادت به‌ذکر مآخذ و بیان اسانید ندارد ظاهراً به طبقات‌الصوفیهٔ سلمی، رسالة‌القشیریه، وکشف‌المحجوب هجویری بیشتر — نظر داشته است و از پاره‌یی موارد برمی‌آید که از حلیة‌الاولیاء حافظ ابی‌نعیم و کتاب اللمع ابونصرسراج نیز استفاده کرده است. از اینهاگذشته درباب بعضی مشایخ از آثار خود آنها یا کتابهایی که در مقامات آنها تألیف یافته است بهره برده است چنانکه از رسالة‌النور سهلکی راجع به بایزید، و از سیرت دیلمی درباب شیخ کبیر ابو عبدالله بن‌خفیف استفاده کرده است. درعین‌حال استفادهٔ ازین مآخذ ظاهراً باتصرفها و دستکاریهایی هم همراه بوده است و شیخ پاره‌یی از روایات شفاهی و روایات دیگر را نیز در آنهاافزوده است. تذکرة‌الاولیاء البته در اواخر عمر مؤلف — اما ظاهراً قبل از تدوین مختارنامه — به‌اتمام رسیده است معهذا عطار در بعضی مثنویهای خویش از مواد و حکایات آن استفاده کرده است و این نکته را ازمقایسهٔ بعضی حکایات منظوم شیخ با تذکرة‌الاولیاء می‌توان دریافت. سادگی و خوشباوری وی در نقل کرامات اولیا، نه فقط طرز فکر یک صوفی ساده دل را نشان می‌دهد بلکه حاکی ازین نکته نیز هست که درین حکایات آنچه مورد نظر اوست همه جا ادعای وقوع کرامات نیست توجه دادن به‌نکات رمزی است که در آنهاهست.

وجود تعدادی آثار منحول، از جمله آثار مربوط به‌عطارهای دیگر، که به شیخ عطار منسوب‌گشته است سبب شده است تا در احوال وی خلطها و اشتباههای بسیار پیش آید. به‌علاوه در متون آثار اصلی عطار نیز مکرر ابیات زاید و الحاقی راه یافته است و بدون نقد و تصحیح درست این متون البته نمی‌توان درباب احوال شاعر ازین آثار اصیل هم استفاده کرد. از اینهاگذشته، تاریخ حیات عطار تا حدی هم به‌سبب عدم ارتباط او باسلاطین و امراء عهد که خود وی به‌این عدم ارتباط هم می‌نازد — مجهول مانده است یا مشکوک. محققان این نکته را که وی از سلطان سنجر در بعضی مثنویات خویش همچون رفتگان یاد می‌کند و این را که در اشعار خویش هیچ جا اشارت صریحی به بیش از هفتادواند سالگی خویش ندارد قرینه‌هایی یافته‌اند در اثبات این فرض که عطار می‌بایست در حدود ٥٤٠ بدنیا آمده باشد و در حدود ٦١٨ که قریب

هفتاد و هشت سال داشته است از جهان رفته. اما نه این قراین چیزی را به‌طور قطع ثابت می کند ونه حتی این، که عوفی درلباب‌الالباب وی رادر عداد شعرایی که بعد از سنجر می‌زیسته‌اند یاد کرده است در اثبات دعوی کفایت دارد. طرز ذکر سنجر — که عطار برفرض آنکه ولادتش در ٥٤٠ روی داده باشد باز سالهای آخر سلطنت وی را دریافته است فقط حاکی از آنست که عطار مثنویات خود را سالها بعد از وفات سنجر سروده است و درین باب هیچ کس تردیدندارد چنانکه قول عوفی هم فقط همین را تأیید می کند اما آنکه شیخ در اشعار خویش اشارتی به‌بیش از هفتادو اند از عمر خویش ندارد نیز نمی‌تواند چیزی را ثابت کند از آنکه هیچ شاعری مکلف نیست سالهای عمر خود یا خصوصیات زندگی خویش را در اشعارش ذکر کند خاصه که عطار در اواخر عمر — چنانکه از مقدمهٔ مختارنامه‌اش برمی‌آید — تمایل به‌سکوت یافته بوده است و حتی بعضی از آثار خویش را به‌عمد نابود کرده است. روایت ابن‌الفوطی هم که از قول خواجه‌نصیرالدین طوسی نقل دارد و می‌گوید خواجه وی را پیری خوش‌گفتار یافت فقط نشان می‌دهد که شیخ عمری دراز کرده است و ظاهراً تا واقعهٔ تتار زنده بوده است. این هم که شیخ از بعضی مشایخ عصر خویش که غالباً مربوط به‌عهد سنجر بوده‌اند مثل درگذشتگان یاد کرده است یا از چندین قحطی عام که در نشابور در عهد سنجر روی داده بود از زبان دیگران سخن می‌گوید صرف نظر از آنکه در مورد اخیر این طرز بیانش ممکن است جهت مزید بلاغت باشد باز تنها حاکی از آنست که این اشعار هم مربوط به‌سالهای دراز بعد از آن‌وقایع بوده است. با اینهمه درباب تاریخ وفات وی که روایت مجمل فصیحی سال ٦٠٧ را به‌دست می‌دهد و افسانه‌های مربوط به‌طرز شهادت شیخ در ٦١٨ قول مجمل فصیحی را گه‌گاه بیشتر درخور توجه جلوه می‌دهد اکنون می‌توان پذیرفت که سال ٦١٨ بطور قطع مرجح باشد. آنچه ترجیح این قول را مسلم می کند، علاوه برتصریح ابن الفوطی — که اشتباه وی دربارهٔ نام و لقب شاعر مستلزم اشتباه وی درباب تاریخ وفاتش نیست — ،روایتی است که در فوایدالفواد آمده است. فوایدالفواد مجموعه‌یی است از ملفوظات شیخ نظام‌الدین اولیاء بداونی متوفی در ٧٢٥ که امیر حسن سجزی معروف به خواجه حسن دهلوی از سخنان وی جمع و نقل کرده است. درین مجموعه که شاعر دهلی طی پانزده سال

مصاحبت با شیخ از اقوال وی جمع آورده است، به‌سبب آنکه مبنی برمشهودات ومسموعات خواجه نظام اولیاء وغالباً متضمن مطالب جالب وقابل اعتمادست[۴۹]، یکجا بمناسبت اشارت به‌حیات عطار در زمان واقعهٔ تتار دارد، و جای دیگر ضمن اشارت به‌شیخ جلال‌الدین تبریزی که شیخ عطار را ملاقات کرده است واقعهٔ شهادت او را بردست تتار تصریح می کند [۵۰] و این نکته برای اثبات شهادت شیخ بردست تتار کافی است. یک نکتهٔ مهم که درباب تصوف عطار اهمیت‌دارد مسأله انتساب و ارتباط اوست با سلسله‌ها و مشایخ صوفیه. قول مشهورکه او را از کبرویه و از تربیت یافتگان شیخ مجدالدین بغدادی‌می‌داند خالی از اشکال نیست و ملاقات با شیخ مجدالدین هم که خود وی درمقدمهٔ تذکرةالاولیاء بدان اشارت دارد به‌هیچوجه مستلزم وجود رابطهٔ مرادی ومریدی بین آنها نیست. در مجمل فصیحی سلسلهٔ ارادت او را از طریق شیخ جمال‌الدین محمدبن محمدالنغندری به‌شیخ ابوسعیدابوالخیر می‌رساند[۵۱] و آنچه خود شیخ درآثار خویش درباب شیخ ابوسعید و احوال او می‌گوید، نیز مؤید این ارتباط روحانی بین او و پیرمیهنه است. معهذا ذکر تعدادی از مشایخ دیگر هم در آثار عطار آمده است که نشان می‌دهد شیخ درحق آنها تکریم و اعتقادفوق‌العاده داشته است — هر چند ممکن است این تکریم و علاقه از مقوله رابطهٔ مریدی و مرادی نباشد. ازین جمله است عباسهٔ طوسی که ابومحمد عباس‌بن محمدبن ابی‌منصور نام داشته است و عطار در آثار خود مکرر با تکریم از وی یاد می کند. وی که بموجب روایت ذهبی در سیرالنبلاء درسال ۵۴۹ و مقارن دورهٔ استیلاء غز بر نیشابور هلاک شده است از رواة و ناقلان تفسیر کشف‌البیان ثعلبی به‌شمار می‌آید و ازقرار روایت عطار با عبادی واعظ نیزارتباط داشت[۵۲].عباسه مرید و شاگرد خواجه یوسف همدانی متوفی در ۵۳۶ هجری بود و مثل او در حق حلاج اعتقادی تمام داشت. از قول عطار برمی‌آید که یوسف همدانی و شیخ ابوسعید ازکسانی بوده‌اندکه درکار حلاج سیری داشته‌اند و شیخ از عباسه هم نقل می کند که گفته است «فردای قیامت حسین منصور را به‌زنجیر محکم بسته بیارند که اگرگشاده بیارند جمله قیامت را برهم زند»[۵۳].بدینگونه ارتباط باعباسه و امام یوسف همدانی هم مثل انتساب به‌شیخ میهنه از اسبابی است که عطاررا با حلاج پیوند می‌دهد. آنچه از قول مولانا جلال‌الدین منقول است که روزی

یاران را جمع کرد وگفت از رفتن من هیچ غمناک مشوید که نور منصور بعد از صدوپنجاه سال برروح عطار تجلی کرد ومرشداو شد[۵٤] نیز بدون آنکه بتوان آنرا مبنائی برای محاسبهٔ سال ولادت عطارگرفت، و بدون آنکه بتوان فاصلهٔ بین عطار و حلاج را از قول مولانا جلال‌الدین به‌صدوپنجاه سال بیشتر یا کمتر محدود کرد ارتباط طریقت عطار را با حلاج در اعتقاد مولانا نشان می‌دهد و این نیز، برای حلاج که تربیت از عباسه و ابویوسف همدانی و شیخ ابوسعید دارد، معرف روح حلاجی اوست و بیهوده نیست که حتی در آثار مجعول و منحولی هم که به‌عطار منسوب شده است آن را نشان داده‌اند. یک تجلی دیگراین روح حلاجی درآثار عطار توجه خاصی است که او به احوال شوریدگان و عقلاء مجانین دارد وگویی به‌این وسیله می‌خواهد احوال امثال حلاج و شبلی را تأیید کند چنانکه همدردی او با شبلی و حلاج هم در تذکرةالاولیاء از همین رهگذرست. یک مزیت عمدهٔ کلام عطار در واقع همین توجه خاصی است که با این طبقات عوام دارد. وی مخصوصاً از وجود این طبقه در نقل حکایات استفاده می کند و بسیاری سخنان باریک و اعتراضات حکیمانه یا رندانه را که هیچ حکیم یا صوفی یا زندیق جرئت ندارد بردستگاه خدا و دنیای خلقت وارد کند از زبان آنها باز می‌گوید. شاید همین نکته‌های لطیف و دردهای گمنام فلسفی عوام است که در عین حال ظرافت خاصی به کلام عطار می‌دهد که ورای فهم خرده‌گیران اوست.

۱۲ دنیای مولانا جلال‌الدین

بعد از عطار شعر صوفیه به‌اوج ناشناخته‌یی دست یافت که جلال‌الدین محمد بلخی آن را تسخیر کرد و بعد از وی نیز همچنان برای تمام قرون و نسلهای انسانی یک قلهٔ تسخیر ناپذیر و خاص او ماند. مثنوی عظیم مولانا جلال‌الدین که در واقع حاصل تمام معارف و تجارب صوفیهٔ اسلامی است تنها از حیث کمیت نزدیک دو برابر کمدی الهی دانته و یا به‌اندازهٔ مجموع دو منظومهٔ ایلیاد و اودیسهٔ یونانی است[۱] اما از حیث کیفیت چنان اوج و عظمت روحانی بی‌نظیری را ارائه می کند که در تمام قله‌های بزرگ شعر انسانی جلوه و شکوه دسترس ناپذیر و خیره کننده دارد. این شاهکار عظیم تصوف و عرفان ایران تقریباً نیم قرن یا کمتر قبل از کمدی‌الهی دانته به‌وجود آمد. با اینهمه، در هنگام ولادت آن شعر عرفانی ایران نزدیک چهار قرن سابقه را در پس‌پشت خویش داشت. خود شاعر در تمام این میراث عظیم‌گذشته، مخصوصاً به‌آثار سنائی و عطار علاقهٔ خاص نشان می‌داد. درباب سنائی به‌مریدان هرگونه‌تکریم فوق‌العاده‌یی را توصیه می کرد، منکران او را به‌شدت نقد و رد می کرد، در مثنوی از او به‌عنوان حکیم غزنوی یاد می کرد و در حوزهٔ یاران او الهی‌نامهٔ سنائی(=حدیقه)مثل قرآن جهت سوگند دادن مریدان نیز به کار می‌رفت[۲]. درباب عطار هم که به‌روایت دولتشاه اسرارنامهٔ او را در کودکی از خودشاعر دریافت علاقه و اعتقاد بسیار داشت. اینکه نزدیک سی‌وپنج فقره یا بیشتر از حکایات ویا مطالب مثنوی ازآثار عطار مأخوذست[۳] نیزخود وسعت و عمق‌تأثیر شیخ نیشابور را در وی نشان می‌دهد. از روایات افلاکی‌نیز برمی‌آید که‌شاگردان و مریدان مولانا در حق آثار عطار، خاصه مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر علاقه و تکریم خاص داشته‌اند. معهذا کتابی که مولانا زیاد و غالباً با دقت و

علاقه مطالعه می‌کرد یادداشتهای پدرش بود — معارف بهاءولد که وی از آن به‌فوایدوالد تعبیر می‌کرد و می‌گویند سید برهان‌الدین محقق مولانا را به‌مطالعه و تکرار آن ترغیب نمود اما شمس تبریزی وقتی شوق و علاقهٔ مولانا را به‌آن دید وی را از استمرار در آن مانع‌آمد. این مجموعه که می‌گویند[٤] به‌وسیلهٔ شاگردان و مریدان تدوین شد در واقع فقط یادداشتهای بهاءولد بود نه مواعظ او. چنانکه در عین‌حال متضمن احلام و اوهام و آرزوهای او نیز می‌شد و ازین حیث در بعضی موارد نوعی رنگ سور رئالیستی یافت که در مثنوی نیزگه‌گاه انعکاس دارد. این اثر در عین‌حال معرف فکر پرتحرک و اوج‌گرایی است که‌هر اندک بهانه‌یی — فی‌المثل گفت وگو با یک زن یا یک همسایه — افکار دور و درازی به‌او الهام می‌کند و در حقیقت این خاصیت را که در مثنوی نیز به‌طور محسوسی جلوه دارد مولانا جلال‌الدین ظاهراً از پدرش می‌بایست به‌ارث برده باشد. در هرحال تأثیر این «فوایدوالد» در مولانا تا آنجاست که می‌توان‌گفت کمتر مطلبی درآن هست که مولاناآن را در مثنوی[٥]، یا در فیه‌مافیه و حتی در دیوان به‌نحوی مطرح نکرده باشد. ازین‌حیث فقط مجموعهٔ مقالات و اقوال شمس دروسعت تأثیر به‌پای این کتاب می‌رسد چراکه مولانا بسیاری از حکایات و حتی مطالب مثنوی را هم دانسته یا ندانسته مدیون مقالات و اقوال شمس هست — ومطالعهٔ مقالات‌شمس این دعوی را به‌خوبی نشان می‌دهد. چنانکه معارف برهان‌محقق هم سرچشمهٔ پاره‌یی دیگر از افکار مولانا را — که نیز یکچند تحت تربیت و ارشاد این شاگرد و مرید سابق پدر خویش واقع بود — ارائه می‌کند. معهذا یک مأخذ عمده برای فهم درست مثنوی قطعاً احوال خود مولاناست چراکه بسیاری از اشارات و رموز مثنوی به‌احوال و تجارب خود او مربوط است وکسی که خودش تصریح می‌کند که: بهترآن باشد که سردلبران، گفته آید در حدیث دیگران قطعاً می‌بایست همانگونه که پسرش سلطان‌ولداشارت‌دارد[٦]، دربسیاری از آنچه می‌گوید و حتی در بسیاری از آنچه درباب احوال اولیاء بیان می‌کند، بیشتر به‌احوال و تجارب خود نظر داشته باشد و بدینگونه مثنوی در عین‌حال می‌بایست تا حد زیادی تفسیر و توجیه طرز سلوک و نحوهٔ حیات خود او باشد.

در واقع مطالعه در احوال مولانا از جهت فوایدی که در فهم مثنوی نیز دارد قابل توجه است و اشکال اینجاست که با وجود مناقب‌نامه‌ها — ولدنامهٔ

سلطان‌ولد، رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب افلاکی — حتی شاید به‌خاطر همان مناقب‌نامه‌ها، شناخت حقیقت حال او خالی از دشواری نباشد از آنکه بیشتر این مناقب‌نامه‌ها از مبالغات و مسامحات بسیار خالی نیست و برای فهم حقیقت حال مولانا کمک زیادی به‌محقق نمی‌کنند. در عین‌حال زندگی مولانا را جز با کمک همین مناقب‌نامه‌ها نمی‌توان تصویر کرد و ابهام اجتناب‌ناپذیری که در شناخت احوال او باقی می‌ماند از همین رهگذرست. مناقب‌العارفین کتابی است که شمس‌الدین احمد افلاکی از مریدان و تربیت یافتگان پسران و نوادگان مولانا آن را هشتاد و دوسال بعد از وفات جلال‌الدین و به‌اشارت و دستوری نوادهٔ او تصنیف کرده است و جمع و تدوین مواد و اطلاعات‌آن درمدت چهل وسه سال انجام یافته است. کتاب که متن فارسی آن به‌اهتمام استاد تحسین یازیجی در ترکیه طبع شده است مدتها قبل از انتشار متن از طریق ترجمه فرانسوی آن — که به‌وسیلهٔ کلمان هوار انجام شد — مورد استفادهٔ محققان بود. مجموعه‌یی است ازکرامات و مقامات مربوط به‌مولانا و پدر و مشایخ و خلفای او که هرچند بسیاری ازآن روایات شاید از لحاظ محقق‌امروزی قابل‌قبول نباشد اینقدرهست که تصویربالنسبه روشنی ازمحیط حیات مولانا واولاد و احفاد او را درقونیه به‌دست می‌دهد. همین نکته را در باب رسالهٔ فریدون سپهسالار هم که نسخهٔ آن به‌وسیلهٔ استادسعید نفیسی طبع انتقادی‌شده است، می‌توان گفت. مؤلف این کتاب هم که فریدون‌بن احمد سپهسالار نام دارد مدعی است قریب چهل سال از عمر خویش را درحلقهٔ یاران مولانا به‌سر آورده است. کتاب ظاهراً چند سالی قبل از اتمام رسالهٔ افلاکی به‌پایان آمده است اما لحن‌بیانش همان اندازه مبالغه‌آمیز و آکنده از خوارق وکرامات است. حتی کتاب ولدنامه یا ابتدانامه هم که پسر مولانا، سلطان‌ولد، به‌نظم و نثر درباب احوال پدرش تدوین کرده است نیز مشحون از همین کرامات مبالغه‌آمیزست. معهذا این کتاب که فقط شانزده سال بعد از وفات مولانا جلال‌الدین به‌وجود آمده است درآنچه از مبالغات مرید پسندانه خالی است، روی هم‌رفته معتبرترین مأخذ درباب احوال حیات مولانا جلال‌الدین محسوب تواند شد. طرفه آنست که شور وهیجان روحانی نویسندگان این مناقب‌نامه‌ها در اثر تحقیقی استاد فروزانفر — رساله در تحقیق احوال جلال‌الدین مولوی بلخی که هم انعکاس دارد و اعتقاد و علاقهٔ

فوق‌العاده به‌معانی و افکار مثنوی لحن مریدانه و اعتقادآمیز نویسندگان‌مناقب‌نامه‌ها را به‌این کتاب — و به‌آنچه در تقلید آن نوشته شد — بخشیده است. در بین حوادث عمده‌یی که در زندگی مولانا جلال‌الدین تأثیر قاطعی داشته است ملاقات با سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی و با شمس تبریزی از همه مهمتر بوده است. برهان محقق هر چند جلال‌الدین را به‌تکمیل علوم رسمی تشویق کرد در عین‌حال به‌او توجه داد که نباید وجود خود را به کلی تسلیم جاذبهٔ علوم‌رسمی کند اما شمس تبریزی او را واداشت تا تمام وجود خود را به‌تجارب روحانی صوفیه تسلیم نماید. معارف برهان محقق البته تصویری از عقاید و تعالیم او را که در اندیشه و حیات مولانا تأثیر داشته است منعکس می کند. اما مقالات شمس که سخنان وی را در مجالس عام منعکس می کند، هر چند مأخذپاره‌یی حکایات و مطالب مثنوی هم هست باز نمی‌تواند معرف تمام تأثیری باشد که شمس در شخص مولانا کرد و او را به کلی دیگرگون نمود. با اینهمه، مطالعهٔ این آثار در صورتیکه همراه با تعمق و همدلی در خود مثنوی باشد می‌تواند خواننده را در فهم دقایق کلام مولانا هدایت کند. آن همدلی و تعمقی هم که برای فهم مثنوی لازم است از آن روست که مثنوی در واقع بیشتر با دل و جان خواننده سروکار داردتا با عقل‌وادراک او، وازهمین‌روست که خود او می‌گوید محرم این هوش جز بیهوش نیست وگویی از خواننده می‌خواهد که علاوه برفهم نکته یاب دلی حساس هم داشته باشد. بدون این همدلی ادراک احوال‌صوفی و عارف میسر نیست و وقتی خود او می‌گوید: سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق- تا بگویم شرح درد اشتیاق، در واقع نشان می‌دهد که جز با نوعی همجوشی و همدلی نمی‌توان در قلمرو مثنوی نفوذ کرد. معهذا این اندازه همدلی وهمجوشی نشان می‌دهد که حیات او و دگرگونیهای روحی‌او را درخود مثنوی بهتر ازهرجای دیگر می‌توان درک کرد. چنانکه «نی» او در عین آنکه حال عارف وحال روح مهجور را نشان می‌دهد نقد حال خود او نیز هست و حتی در داستان کنیزک و پادشاه که در آغاز دفتر اول مثنوی در بیان لزوم قطع علاقه از ظواهر، بیان می‌دارد به‌وجهی نیز داستان خود را بیان می کند که به‌اشارت یک طبیب‌غیبی — شمس تبریز — علاقهٔ خود را با زرگر — که اینجا کنایه‌یی از علوم رسمی و ظاهری است قطع می کند و خود را شایستهٔ درگاه پادشاه می کند — که‌اشارت

به‌مقام الوهیت و عالم مجردات است. درهرحال نه فقط قصهٔ کنیزک و زرگر تا حدی نقد حال‌خود او، هست درتعداد دیگری از حکایات مثنوی باز همین رموز و اشارات، احوال خود او را بیان می کند. با اینهمه، «نقد حال» خود او هم به طور جالبی در ضمن همین حکایت کنیزک هست چراکه وجود این کنیزک مهجوری و مشتاقی شاعر را نه فقط نسبت به‌عوالم روحانی بلکه همچنین نسبت‌به روزگاران گذشته حیات عادی وی نیز، مجسم می کند. شاعر روح مهجوریست که مرشد روحانی و الهام‌بخش محبوب خود را در وجود شمس از دست داده‌است‌و در لذایذ و شادیهای «روم» در عین‌حال با شور و اشتیاق به‌سالهای حیات «خراسان» و «سمرقند» می‌اندیشد که مهاجرت پدرش او را از آنجا بیرون‌آورده است، و از یارانش جدا کرده است. معهذا چون این ابتلای روم مایهٔ نیل او به کمال روحانی است او البته می‌تواند خراسان و یارانش را با تمام لذتهای زندگی بلخ و سمرقند به‌خاطر آن از یاد ببرد. اما این مهاجرت او و پدرش از خراسان به‌روم که حتی‌گه‌گاه او را مثل یک نی مهجور نسبت به‌آن «نیستان» به اظهار اشتیاق وامی‌دارد معرف هر نوع هجرت و سفر روحانی است که مایهٔ کمال روح هم هست. معهذا داستان این مهاجرت او، به‌یک رؤیا می‌ماند که آغازآن در ابهام افسانه‌ها و پندار هاست. یک مشکل عمده این است که بهاءولد، پدر مولانا، تا چه حد با تصوف رسمی و خانقاه و مشایخ و سلسله‌ها مربوط بوده است؟ معارف بهاءولد البته حاکی از آشنایی او با معارف صوفیه و با تصوف علمی هست و شاید نیز مثل بسیاری از واعظان آن ایام با صوفیه هم مجالست داشته است اما در اینکه نسبت به‌مشایخ عصر ارادت رسمی هم داشته است یا نه، جای بحث است. جامی در نفحات‌الانس [۷] با نوعی تردید می‌گوید که گفته‌اند بهاءولد به‌صحبت نجم‌الدین کبری رسیده است و از خلفای اوست. این صحبت از لحاظ تاریخ البته اشکالی ندارد و اینکه بهاءولد یک جا در ضمن معارف خویش هم می‌گوید خوارزمشاه وفخررازی و زین کیشی را چنین وچنان گفتم شاید مؤید وقوع این صحبت باشد و اشارت به‌یک مسافرت بهاءولد به خوارزم. این مسافرت می‌بایست در حدود ۵۸۰ هجری یا اندکی قبل از آن واقع شده باشد ودر این اوقات نجم کبری هم‌در خوارزم بوده است[۸]. اینکه‌ذکر این مسافرت در معارف بهاءولد به صراحت نیست امکان وقوع آن را مشکوک

نمی‌کند چرا که به‌هرحال اشارت به‌سخن‌گفتن بهاءولد در حضور خوارزمشاه در آن هست. چون قراین دیگر نشان می‌دهد که درین سالها نجم‌الدین کبری هم در خوارزم بوده است مانعی ندارد که بهاءولد به‌صحبت شیخ رسیده باشد. خود معارف بهاءولد که از مقولهٔ وقایع‌الخلوهٔ متداول در نزد یاران شیخ کبری است ممکن است تا حدی از نفوذ یا لامحاله از مصاحبت و معاشرت شیخ کبری حکایت کند. اما اینکه مصاحبت با شیخ به‌ارادت رسمی منتهی شده باشد و بالاخره بهاءولد از خلفای نجم‌الدین شده باشد محل تـأمل است. البته شیخ کبری که مجرد صحبت را گه‌گاه برای دادن اجازه وعنوان خلافت کافی‌می‌دانسته است و او را به‌همین جهت ولی تراش می‌گفته‌اند مانعی ندارد که بدون طول صحبت سلطان العلماء بلخ را هم از خلفای خویش سازد اما بعید می‌نماید که از چنین امری — در صورت وقوع — هیچ ذکری در معارف بهاءولد نباشد. به علاوه تفاوت در عقاید و مبادی که بین سخنان بهاءولد با اقوال و تعالیم نجم‌الدین کبری هست برای بعضی محققان—از جمله استاد فروزانفر[۹]—این فکر را پیش می‌آورد که صحت این انتساب و ارتباط مشکوک است. در واقع اگر این رابطهٔ مرید و مرادی هم فیمابین بهاءولد و شیخ کبری وجود می‌داشت می‌بایست لااقل در سخنان مولانا جلال‌الدین هم در جایی منعکس باشد. در صورتیکه بین تفکر خود مولانا هم با عقاید شیخ نجم‌الدین پاره‌یی مواردا ختلاف پیداست ازجمله رنگ تصوف مغربی که‌در تعلیم نجم‌الدین هست[۱۰]در نزد مولانا ظاهراً چندان مطلوب نیست همچنین در رسالهٔ آداب‌المریدین منسوب به نجم‌الدین کبری، مؤلف نه فقط سماع دف و جلاجل بلکه نیز سماع نی چوپان را هم ناروا می‌شمرد و این امربا آنچه در آداب سماع در نزد مولانا و یارانش رایج بوده است مغایرت دارد[۱۱].در هرحال آنچه نوعی شباهت‌وقرابت مختصر را بین طرز تفکر بهاءولد با طریقهٔ نجم‌الدین کبری نشان می‌دهد همان شیوهٔ تحریرمعارف اوست وشباهت‌آن‌با وقایع‌الخلوهٔ کبرویه.درواقع مطالب‌معارف بهاءولد بیشتر عبارتست از اندیشه‌ها و پندارهای نویسنده که در لحظه‌های تفکر، در ساعات تنهائی، در هنگام عروض احوال جسمانی، و در هر مناسبتی وی را از عالم ملک به ملکوت و از دنیای حس به‌عالم ماورای حس منتقل کرده است و بدین‌گونه نوعی‌گزارش مربوط به‌احوال نفسانی است که از لحاظ بررسی

روانشناسی صوفیه شاید در کتب قدما کم نظیر و به‌هرحال گه‌گاه معرف جریان سیال نفسانی‌واحوال سوررئالیستی‌صوفیانه تلقی می‌شود. این کتاب به‌عنوان یک مأخذ مثنوی نیز قابل ملاحظه است و با توجه به‌آنکه مولانا جلال‌الدین این «فواید والد» را قبل از برخورد با شمس تبریزی غالباً در آستین داشته است و مکرر می‌خوانده است عجب نیست که در مثنوی به‌طور بارزی آثار تأثر از آن را بتوان سراغ داد. در باب گذشته بهاءولد و احوال او قبل از مهاجرت آنچه محقق است شهرت و محبوبیت او است درخراسان و ماوراءالنهر — به‌عنوان واعظ و مدرس. با اینهمه، هیچ کس نمی‌داند چه روی داد که این‌واعظ ومدرس محبوب خراسان، اندک زمانی قبل از واقعهٔ مغول — شهر و دیار خود را ترک کرد، همراه خانوادهٔ خویش از قلمرو خوارزمشاه بیرون آمد، از خراسان به‌بغداد رفت، به قلمرو سلاجقه عزیمت کرد، و سرانجام در روم رحل اقامت افکند — که بعدها پسرش جلال‌الدین به همین مناسبت رومی وملای روم خوانده شد. سبب مهاجرت بهاءولد برحسب بعضی روایات حسادت و سؤظن خوارزمشاه بود و به‌موجب اقوال دیگر ترس یا اطلاع از تهدید مغول. اینکه فخررازی هم، درین ماجری نقشی داشته باشد امریست که مناقب نامه‌ها — افلاکی و سپهسالار — آن را ادعا کرده‌اند اما سالها قبل از عزیمت بهاءولد، امام فخر در هرات وفات یافته بود و مداخلهٔ مستقیم او درین امر ممکن نیست. البته ممکن هست در مدت اقامت خوارزم سلطان را نسبت به‌صوفیه تحریک کرده باشد و حکایتی هم در تاریخ وصاف هست که نشان می‌دهد وی استربانی را لباس صوفیه پوشید و به سلطان نشان داد که دعوی صوفیه از هر کسی برمی‌آید. معهذا اینکه اظهار مخالفت وی با صوفیه در مفهوم معارضه با واعظ بلخ — بهاءولد معروف به سلطان العلماء — هم بوده باشد محل تأمل است. اما بهاءولد، چنانکه از معارف وی برمی‌آید، امام فخر را ظاهراً به‌سبب مشرب فلسفی که داشته‌است ازمبتدعان می‌خوانده است و این ممکن است حاکی از وجود اختلافات شخصی در بین آنها بوده باشد. در واقع نه فقط مولانا جلال‌الدین هم در مثنوی به‌همین سبب برامام فخر طعن دارد بلکه حتی در مجلس شمس تبریز هم مثل مجلس بهاءولد و مولانا جلال‌الدین بر وی طعن می‌شده است که گویا وقتی گفته باشد محمدتازی چنین می‌گوید ومحمدرازی چنین‌می‌گوید[۱۲]. معهذا حتی اظهار مخالفت بهاءولد

با فلاسفه و فخر رازی که در معارف بهاءولد هم به‌آن اشارت هست نمی‌تواند از اسباب تحریک امام و سلطان بر ضد وی و در عین‌حال از موجبات مهاجرت وی ازخراسان بوده باشد چرا که درسنهٔ ۶۰۰ که وی به‌موجب قول افلاکی[۱۳] مبارزه با فخر رازی و علماء دیگر را آغاز کرد فخررازی دیگر در خوارزم نبود. اما بعید نیست که خشم و نارضایی سلطان تا حدی از اسباب مهاجرت بهاءولد بوده باشد. افلاکی و سپهسالار می‌گویند که درباریان سلطان، بهاءولد را در نظر وی مایهٔ ترس جلوه داده بودند، از ولدنامه هم بدون آنکه هیچ اشارتی‌به مداخلهٔ فخررازی دربن‌باب باشد برمی‌آید که نارضائی از مردم و از سلطان موجب شد تا وی از بلخ بیرون آید و در راه از حادثهٔ مغول خبردارگردد. البته طبع پر سؤظن سلطان ممکن هست ازکثرت مریدان این واعظ و مرشد صوفی مسلک متوهم شده باشد چنانکه نظیر این تو هم را در مورد سلاطین و وعاظ دیگر هم نقل کرده‌اند. در واقع تا حدی همین‌گونه توهمات سلطان هم بود که منجر به‌اقدام او درقتل مجدالدین بغدادی شد وشاید وی صوفیه و همچنین آن طبقه از عوام‌الناس راکه در مجالس آنها تردد داشتند، ازین جهت نیزکه در مخالفت وی با خلیفه‌الناصرالدین عباسی ممکن بود هواخواه عباسیان باشند، با نظر سؤظن بیشتری می‌نگریست. البته بهاءولد هم — مثل پسرش جلال‌الدین- محتملا نسبت به‌بنی‌عباس خالی از علاقهٔ قلبی نبود اما ظاهراً علاقهٔ خاصی هم نسبت به‌شخص ناصرخلیفه نداشت‌وشاید درحق او تعریضهائی‌هم می کرد[۱۴]. اما اینکه اقدام سلطان در مخالفت با ناصر خلیفه و اهتمام و تهدید او در مخالفت با خاندان عباسی هم که خود به‌جائی نرسید، تأثیر مسقیمی در رنجش وی از سلطان داشته باشد خود بعیدست چرا که این واقعه هم چند سالی قبل از ترک کردن بلخ به‌وسیلهٔ بهاءولد سرانجام به‌صلح اجباری انجامید و نمی‌توانست بهانه‌یی برای آن باشد. در واقع بهاءولد ظاهراً وقتی از قلمرو خوارزمشاه بیرون آمده است که اندکی بعد، و مقارن وصول او به‌بغداد، ماجرای حملهٔ مغول به قلمرو سلطان روی داده است. درهرحال از معارف بهاءولد و هم از فیه‌مافیه نیز برمی‌آید که بین سالهای ۶۰۰ تا ۶۰۹ بهاءولد هنوز در حدود وخش و سمرقند بوده است، و ظاهراً آنگونه که از ولدنامه استنباط می‌شود ترک قطعی بلخ به وسیلهٔ بهاءولد می‌بایست اندکی قبل از سنهٔ ۶۱۴ روی داده باشد. در این

هنگام پسرش جلال‌الدین محمد، می‌بایست ده دوازده سالی از عمرش گذشته باشد. چراکه تولد وی را نویسندگان مناقب نامه‌ها در ششم ربیع‌الاول سنهٔ ۶۰۴ دانسته‌اند و هر چند این تاریخ با یک عبارت فیه‌مافیه که به‌موجب آن جلال‌الدین در سنهٔ ۶۰۷ نمی‌بایست کمتر از هفت یا ده سال داشته باشد به آسانی قابل تلفیق به‌نظر نمی‌آید[۱۵] لیکن به هرحال بازمی‌توان پذیرفت که در حدود سنهٔ ۶۱۴ جلال‌الدین ده دوازده سالی از عمرش می‌گذشته است. درهر صورت امکان ملاقات بین پدرش بهاءولد با شیخ عطار هم وگر چند هیچ یک از آنها نیز از سلسلهٔ کبرویه نبوده‌اند و ازین حیث هیچ رشته‌یی آنها را به‌هم نمی‌پیوسته است، هست و شهرت بهاءولد و خاندان او که در بلخ و خراسان به عنوان واعظ معروف بوده‌اند وقوع این ملاقات را محتمل می‌کند و چون درین ایام ــ که حدود ۶۱۴ هجری باید باشد ــ جلال‌الدین بیش و کم در حدود ده دوازده سالی داشته است ممکن هست شیخ عطار، به‌خاطر اظهار محبت در حق پدرش نسخه‌یی از اسرارنامه را هم به او اهداء کرده باشد والبته شهرت خود بهاءولد و همچنین این نکته که خانوادهٔ او در خراسان در نشر طریقت واحیاء شریعت به‌عنوان خطیب و واعظ نقشی داشته‌اند، احترام و تکریم فوق‌العاده‌یی را که برحسب روایت مناقب‌نامه‌ها همه جا در طی راه نسبت به‌بهاءولد نثار می‌شود قابل توجیه می‌سازد. البته این مایه تکریم و تعظیم به‌خاطر انتساب به خانوادهٔ خوارزمشاه یا انتساب به‌خاندان ابوبکر صدیق ــ آنگونه که این مناقب نویسان دربارهٔ نسب بهاءولد گفته‌اند ــ نمی‌توانست باشد چراکه نسب‌نامه‌ها ظاهراً هیچ مأخذ قابل اعتمادی ندارد و در واقع مدتها بعد از عهد مولانا ـ جلال‌الدین و از طرف مریدان مبالغه‌پرداز جعل و وضع شده است. انتساب به ابوبکر صدیق با شجره‌نامه‌یی که درین باب نقل شده است هر چند در بعضی نسخه‌های ولدنامه و رسالهٔ سپهسالار و همچنین در کتاب الجواهرالمضیئه هم آمده است از لحاظ تعداد وسایط وهم از جهت نام اخلاف نزدیک ابوبکر صدیق قابل قبول به‌نظر نمی‌آید[۱۶]. انتساب به‌خانوادهٔ خوارزمشاه هم که بعضی مآخذ از جانب مادر درحق بهاء ولد قایل شده‌اند ظاهراً اصلی ندارد[۱۷]. البته اظهار حرمت و تکریم شیخ شهاب‌الدین سهروردی نسبت به‌بهاءولد در بغداد شاید تا حدی درست باشد وناشی از خوی‌مهمان نوازی صوفیه یا جوابی به‌تکریم وحرمت

بهاءولد در حق بعضی‌دوستان و متعلقان شیخ بوده باشد اما اینکه مناقب‌نویسان گفته‌اند بهاءولد از ملاقات با خلیفه و از قبول انعام او خودداری کرده باشد با آداب و رسوم عادی موافق نیست و این هم که گفته‌اند در حضور خلیفه منبر رفت با توجه به‌ضعف عربیت‌او که از معارف بهاءولد برمی‌آید[۱۸] قابل قبول نیست چنانکه روایت راجع به‌اقامت او در مستنصریه هم درست نیست چرا که درین هنگام این مدرسه هنوزبه وجود نیامده بود. توقف بهاءولد در بغدادظاهراً چندان طولی نکشید اما مقارن ورود وی به‌بغداد بود که خبر واقعهٔ مغول به خلیفه رسید در صورتیکه بهاءولد، خودش مقارن حرکت از بلخ ظاهراً بعضی شایعات را دربارهٔ بروز قریب‌الوقوع این‌حادثه شنیده بود[۱۹].از بغداد بهاءولد به‌مکه رفت و بعد از به‌جا آوردن حج‌چون قصد باز گشت به‌خراسان نداشت‌از طریق ملطیه به‌ارزنجان رفت در ارزنجـان سلک فخـرالدیـن منگوجکی (۶۲۲ـ۵۵۰) مقدم وی راگرامی داشت و وی چند سال در آقشهر نزدیک ارزنجان به‌وعظ و تدریس پرداخت.از آنجا به‌لارنده (Karaman= امروز) رفت و هفت سالی هم در آنجا بود. در همین شهر بود که مادر جلال‌الدین، مؤمنه‌ـ خاتون معروف به مامی، وفات یافت وقبرش هنوز در آنجا باقی است. همچنین در همین لارنده بود که بهاءولد، گوهر خاتون دختر شمس‌الائمه سرخسی را که مادرش از همراهان حرم وی بود به‌تزویج جلال‌الدین در آورد و حتی می‌گویند — هر چند در ولدنامه بـه‌این نکته اشارتی نیست — که پسرش سلطان ولد هم در همین شهر ولادت یافت. اینجا باید خاطر نشان کرد که تفصیل مسافرتهای بهاءولد هم، آنگونه که در روایات افلاکی آمده است، در رسالهٔ فریدون سپهسالار نیست و ولدنامه هم ذکری ازمنازل بین راه ندارد.جامی‌هم که در نفحات درباب ایـن منازل ذکری دارد قولش بـا آنچه در مناقب افلاکی هست کاملامنطبق نیست. درهرحال بعد از هفت سال اقامت در لارنده بهاءولد به‌قونیه — ایکونیوم مذکور در رسالهٔ بولس رسول — آمد، که در آن ایام تختگاه سلجوقیان روم بود. قونیه،چنانکه یاقوت در معجم البلدان خاطرنشان‌می کند[۲۰] درین زمان‌بزرگترین ولایت اسلام بود در خاک روم، و در نزدیک مسجد جامع آن قبری را که در افـواه بـه‌افلاطـون حکیم منسوب شمرده می‌شد نشان می‌دادند. علاءالدین کیقباد پادشاه سلجوقی روم که بهاءولد را بدانجا دعوت کرده بود در اکرام‌وی کوشید و مناقب‌نامه‌ها چنانکه رسم مبالغهٔ آنهاست‌گفته‌اند که سلطان‌گه‌گاه

دست او را نیز از روی ادب می‌بوسید. معهذا سلطان ولد، در مثنوی ولدی خاطر نشان می کند که بهاءولد مدت زیادی در قونیه نماند چرا که دو سال بعد از ورود به‌این شهر وفات یافت. این واقعه برحسب روایت افلاکی در ۱۸ ربیع‌ـ الثانی ۶۲۸ روی داد و می‌گویند اعیان‌ورجال شهر برجنازهٔ او حاضر آمدند. بر مقبرهٔ او هم از مرمر بنایی برآوردند و امیر بدرالدین گوهر تاش معروف به‌دزدار، برآنجا مدرسه‌یی ساخت که بعدها مدرسه و مقبرهٔ مولانا جلال‌الدین شد. درواقع مقارن وفات بهاءولد پسرش جلال‌الدین از بیست و چهار سال کمتر نداشت و مسند وعظ و تدریس پدر را به‌اصرار مریدان و دوستداران وی اشغال کرد. آنگونه که از روایت سلطان‌ولد برمی‌آید یکسال بعد از وفات بهاءولد، شاگرد و مرید سابق او سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی به‌روم آمد و تأثیر صحبت او در احوال جلال‌الدین قابل ملاحظه بود. به‌سوجب روایت فریدون سپهسالار بهاءولد، در دوران اقامت در بلخ، او را اتابک و مربی جلال‌الدین کرده بود و ظاهراً به‌همین سبب بود که جلال‌الدین در وجود این مهمان نو رسیده، نفحهٔ روحانی پدر را باز یافت. ظاهراً اندکی قبل از ملاقات با سیدبرهان محقق بود که جلال‌الدین به‌شام رفت و در حلب یکچند در نزد کمال‌الدین ابن‌العدیم و در مدرسهٔ حلاویه فقه حنفی آموخت، و بعد از آن، چندی نیز در دمشق به‌تکمیل معلومات پرداخت. البته قول افلاکی که می‌نویسد مولانا بعد از وفات پدر چند سالی در دمشق به‌تحصیل پرداخت با دعوی سلطان‌ولد که می‌گوید بعد ازوفات پدر، مدت نه سال تحت مراقبت و ارشاد سید محقق بود توافق ندارد. در اینکه جلال‌الدین یکچند در دمشق اقامت داشته است جای تردید نیست ملاقات او با شیخ محیی‌الدین بن عربی هم که در بعضی روایات هست اگر واقع شده باشد می‌بایست در همین سالهای اقامت‌او در دمشق روی داده باشد. در یک موضع مثنوی هم به‌مسافرت وی در حدود قدس و یا آشنایی او با نواحی آن حدود اشارت هست[۲۱] چنانکه ذکر دمشق هم دراشعارش گه‌گاه طوریست که‌حکایت ازسابقهٔ آشنایی‌طولانی دارد. معهذا اینکه‌وی در دورهٔ حیات پدرواحیاناً قبل ازازدواج در دمشق به‌تحصیل پرداخته باشد بیشتر معقول به‌نظر می‌آید تابعداز ازدواج و حتی بعد از وفات پدر که البته وظایف و مسؤلیتهای گونه‌گون می‌توانسته است او را ازین کار باز بدارد. به‌علاوه از این نکته که برحسب روایات درمدت

تحصیل در دمشق به‌عنوان فرزند یک دانشمند و استاد مورد توجه و تجلیل بود نیز شاید بتوان استنباط کرد که در هنگام او در دمشق پدرش بهاءولد هنوز حیات می‌داشته است. درهرحال روایات مناقب‌نامه‌ها — خاصه افلاکی — درین موارد غالباً فاقد دقت و صراحت است اما قراین نشان می‌دهد که سید برهان محقق باید اندکی بعد از وفات بهاءولد به‌روم آمده باشد و ممکن است جلال‌الدین در هنگام بازگشت از دمشق، در شهر قیصریه (=قیساریه)— که قبر سید هنوز در آنجا باقی است — با وی ملاقات کرده باشد. در واقع سید برهان محقق در قیصریه خانقاه‌ودستگاه تربیت وارشادداشت‌ومی‌گویند وزیرشمس‌الدین اصفهانی (وفات ٦٤٦) در آنجا نسبت به‌وی ارادت و تکریم فوق‌العاده نشان می‌داد. در همین قیصریه بود که مولانا جلال‌الدین، آنگونه که از روایت‌افلاکی برمی‌آید، به‌اشارت برهان محقق سه‌بار چله‌نشینی گزید، و سید در پایان این سه چله او را در علم باطن و ظاهر کامل یافت. با آنکه برهان محقق بی‌شک در قیصریه درگذشت ظاهراً چندی هم در قونیه بود و در همانجا بود که می‌گویند شیخ صلاح‌الدین فریدون زرکوب هم از وی تربیت یافت. معهذا این روایت سپهسالار که می‌گوید تا قبل‌از آمدن شمس تبریزی به‌قونیه، سید برهان درقونیه ماند[۲۲] قطعاً درست نیست چراکه سید برهان موافق روایت سلطان ولد در سال٦۳۸ وفات‌یافت درحالیکه شمس‌تبریزی چندین سال بعد در ٢٦ جمادی‌الثانیه ٦٤٢ به‌قونیه آمد. درهرحال مقارن ورود شمس تبریزی به‌قونیه مولانا جلال‌الدین کمتر از سی و هشت سال نداشت و خود در آن ایام فقیه و مدرس و واعظی مشهور بود چنانکه می‌گویند در چهار مدرسه تدریس می‌کرد و در هنگام رفتن به‌مدرسه انبوه طالب علمان با پای پیاده در رکاب او که سوار استر می‌شد حرکت می‌کردند. درباب اولین برخورد و نخستین گفت و شنود وی با شمس تبریز، در روایت سلطان ولد چیزی نیست و این نکته هم که مولاناسالها پیش شمس را در دمشق دیده است یا نه؟ در فهم‌اسباب تأثیر آنها در یکدیگر اهمیتی ندارد چراکه افلاکی خودش در طی روایتی که راجع به‌این ملاقات نقل می‌کندبه‌صراحت می‌گوید که‌بین آنها فرصت‌گفتگویی حاصل نشد[۲۳].به موجب روایت افلاکی شمس در قونیه عنان استر مولانا جلال‌الدین را درکشید و از وی پرسید که «بایزید بزرگتر بود یا محمد؟» و وقتی جلال‌الدین جواب‌داد

که محمد ختم پیغمبران بود او را با بایزید چه نسبت؟ شمس گفت پس چرا محمد ماعرفناک حق معرفتک می‌گوید و بایزید سبحانی ما اعظم شانی؟ افلاکی می‌گوید سؤال بس مهیب بود و مولانا از هیبت آن از هوش برفت. در اینکه چنین سؤالی را شمس مطرح کرده باشد ظاهراً جای شک نیست چراکه درمقالات شمس هم از قول خود او به‌ایراد این سؤال ازمولانا تصریح هست[۲٤]. بدون شک خود این سؤال، برخلاف ادعای افلاکی، از دیدگاه اهل عرفان، چندان مهم نبود حتی فریدون سپهسالار جواب آماده‌یی برای آن در دهان مولانا۔ جلال‌الدین نهاده است[۲٥]. البته ممکن است در وضع و حال شمس و طرز برخورد او چیزی وجود داشته است که در وجود مولانا تأثیر عظیم کرده باشد. شمس هم خودش می‌گوید که او ازین سخن مست شدو من خود لذت این‌سخن را به‌سکر او دریافتم. معهذا بدون شک نباید انتظار داشت آنگونه که مناقب نویسان گفته‌اند بیخودی و شوریدگی حال مولانا به‌ناگاه و در دنبال اولین برخورد بین شمس تبریز با او به‌وجود آمده باشد — بدون تأثیر تدریجی وآمادگی قبلی. درهرحال این تأثیر به‌جایی رسید که ملای روم مسند تدریس و حلقهٔ مریدان‌را فروگذاشت و تمام وجود خود را وقف تجارب روحانی و عرفانی کرد حتی رقص وسماع راکه نزد غالب فقها و مفتیان وقت با کراهیت تلقی می‌شد رسم و شیوهٔ خود کرد. بدینگونه، زندگی و اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین به‌کلی بعد از این ملاقات تحت تأثیر شدید شخصیت شمس واقع شد و حتی مدتها بعد از غیبت نهایی وی مولانا تأثیر او را در وجود کسانی چون صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی به‌عنوان یک ضرورت مقاومت‌ناپذیر جستجو کرد. البته وجود شمس که مقالاتش حاکی از معارف وتعالیم اوست دیگر آن اندازه مبهم نیست که بتوان مثل بعضی محققان گذشته وجود او را بیشتر مخلوق تخیل و پندار مولانا پنداشت تاشخصی تاریخی وواقعی[۲٦]. معهذا قول دولتشاه هم که وی را پسر حسن نومسلمان از کیاهای اسمعیلی‌الموت می‌خواند نیز بی۔ هیچ شک نادرست است چراکه این حسن چنانکه مؤلف تاریخ جهانگشای می‌گوید جز محمد که جانشین اوگشت، فرزند دیگر نداشت اما از خود مقالات و همچنین ازگواهیهای کسانی که وی را دیده‌اند شواهد کافی به‌دست می‌آید که وجود شخصیت تاریخی او را مسلم می‌کند. البته عشق عجیبی که بین

مولانا و شمس تبریز پدید آمد بدون شک همواره یک معمای شگفت روحی و روحانی باقی خواهد ماند ــ مخصوصاً برای کسانی که در مسایل مربوط به عوالم عرفان تجربهٔ شخصی ندارند. درهرحال، زیبایی جسمانی و صوری شمس که بعضی محققان هم بدان اشارت کرده‌اند، [۲۷] در ایجاد این شور و هیجان تأثیری نداشته است و زیبائی ظاهری یک درویش شصت ساله درنظر یک ملای تقریباً چهل ساله چه نقشی می‌توانست داشت؟ به‌علاوه آنچه مایهٔ خشم مریدان مولانا وسروصدای آنها برضد شمس شدوجود یک‌عشق هیجان‌آمیز جسمانی بین شمس و استاد آنها نبود چه این امر اگر وجود می‌داشت رابطهٔ مریدی و مرادی آنها را بکلی به‌هم می‌زد، در واقع خشم آنها فقط ناشی از این بود که تأثیر شمس‌تبریز مولانای آنها را از وعظ و تدریس باز می‌داشت. از اینهاگذشته، این شمس نوظهورکه خود عمرش را به‌مکتبداری‌گذرانیده بود و مقالات او لااقل نشان می‌دهد که او را به‌هیچوجه نمی‌توان آنگونه که بعضی اهل تحقیق پنداشته‌اند [۲۸]، عامی و تقریباً بی‌سواد خواند مولانا را نه‌فقط از خواندن دیوان‌المتنبی بلکه از مطالعهٔ فوایدوالد ــ معارف بهاءولد هم که مولانا بدان علاقهٔ خاص داشت ــ نیز منع می کرد. شمس تبریز معتقد بود که حکمت سه‌گونه است: گفتار، کردار و دیدار: حکمت‌گفتار عالمان راست، حکمت کردار عابدان راست وحکمت دیدار عارفان را[۲۹]. وی بحث و نظر را هر چند که در اثبات وجود خدا باشد کاری بیحاصل می‌یافت و آنها را که به‌مسایل کلام و عقاید اشتغال داشتندبه‌باد استهزاءمی‌گرفت[۳۰]. در تعلیم خود اوآنچه تازگی داشت و یا لااقل در زندگی و اندیشهٔ یک ملای محقق‌اهل بحث و نظر که خود را تسلیم ارشاد و تعلیم اوکرده بود بیسابقه به‌نظر می‌رسید توجه خاصی بود که نسبت به‌عشق ــ عشق عرفانی ــ اظهار می کرد. در واقع شمس، انسان‌کامل را بیشتر «معشوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به‌همین سبب در نزدمولانا به‌عنوان «سلطان‌المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می کرد. معهذا این عشق هر چند مفهوم وحدت و اتحاد عرفانی را الزام می کرد البته ربطی به مسالهٔ «وحدت وجود» نداشت. دربارهٔ ابن‌عربی که عقیدهٔ اخیر را اظهار می کرد شمس تبریز چندان نظر موافقی نشان نمی‌داد. در واقع شمس با این شیخ اندلسی که وی از اوگه‌گاه به‌عنوان شیخ محمد تعبیر می کند در دمشق ملاقات هم

کرده بود واین سخن را هم که «خلایق همچو اعداد انگورند» [۳۱] ظاهراً از او به‌یادگار داشت. معهذا درویش تبریزی نسبت به‌ابن عربی و اقوالش چندان نظر مساعدی نداشت و دربارهٔ او خاطر نشان می کرد که هر چند «شگرف مردی بود اما درمتابعت نبود» یعنی درمتابعت شریعت [۳۲]. نظیر این سخن راوی درباب فلاسفه — افلاطون و توابع او — نیز می‌گفت و — مثل بهاءولد و مولانا — در حق فخر رازی نیز طعنه‌ها داشت وطعن او درحق آن طالب علمی که مدعی‌بود وجود خدا را با برهان عقلی ثابت کرده‌است [۳۳] طعن درطریق اهل نظر بود. نسبت به‌شیخ اشراق — شهاب‌الدین سهروردی مقتول — هم نظر اعتقادی‌نداشت و با آنکه مخالفان وی را نیز نقد می کرد درباب خود او می‌گفت که علمش بر عقلش غالب بود [۳٤]. علاقه‌یی که مولانا جلال‌الدین نسبت به‌این درویش‌آواره، این «شمس پرنده» نشان می‌داد به‌جایی رسید که او را به‌ترک وعظ و تدریس واداشت و خشم و اعتراض شدید مریدان را سبب شد. سرانجام شمس قونیه‌را ترک کرد (۲۱ شوال ٦٤۳)، وغیبت ناگهانی او که معلوم نشد به کجا رفت مولانا را فوق‌العاده متأثر کرد. بعد از چندی نامهٔ او از دمشق آمد و معلوم شد که آنجاست و مولانا کوشید تا با نامه‌های منظوم و پیام او را به‌بازگشت به قونیه راضی کند. بالاخره، فرزند خود سلطان‌ولد را که خود او به‌صراحت این حکایت را نقل می کند، از قونیه به‌دمشق فرستاد و ضمن آنکه اشتیاق خود و اظهار ندامت مریدان را به‌شمس می‌رسانید او را به‌قونیه خواند. درهرحال‌شمس که در دمشق سعی کرده بود اصحاب قونیه و جوش خروش خشم‌آلود آنها را فراموش کند به‌اصرار سلطان‌ولد که «پیاده» به‌طلب او رفته بود تسلیم شد و به‌قونیه بازگشت این بار مولانا که نزدیک پانزده ماه دور از شمس مانده بود، باشور وعلاقهٔ‌بیشتری به‌صحبت اوگرایید [۳٥]. مریدان مولانا هم ازین بازگشت خوشدل شدند وسور وسماع دادند واز شادی مولانا اظهار خرسندی نیز کردند. ظاهراً هم درین نوبت بود که حتی کیمیا خاتون نام دختری راکه خویشاوند مولانا و پروردهٔ حرم او بود به‌اشارت وی درعقد شمس درآوردند وآنها را در حرم‌مولانا جای دادند [۳٦]. با اینهمه، اصرار وافراط مولانا درگرایش‌به‌سماع و درترک مجالس وعظ و تدریس، همراه با سخنان تند وبی‌پروایی که ازمجالس شمس نقل می‌شد وگه‌گاه متضمن دعویهای بزرگ بود، دیگر بارموجب خشم و

خروش اصحاب شد و این بار ظاهراً برخی از منسوبان مولانا وحتی یک پسرش به‌نام علاءالدین محمد نیز دراظهار مخالفت باشمس بادیگر مریدان مولانا همداستان شدند. درین بین شمس تبریز دیگر بار ناپیدا شد (۶۴۵) و این بار چنانکه در ولدنامه آمده است دیگر هیچ کس ازوی خبرنیافت وهرگونه جستجویی درباب او بی‌نتیجه ماند. غیبت‌نهائی‌شمس بعدها موجب انتشاراین‌شایعه شد که‌گویا اصحاب جلال‌الدین وی را کشته‌اندوحتی او را از حضور مولانا به کشتن خوانده‌اند[۳۷] اما این نکته که در ولدنامه هیچ اشارتی به‌چنین واقعه‌یی نیست و مخصوصاً این امر که مولانا هم هرگز از بازگشت او قطع امید نکرد، و در جستجوی او حتی بیش از یکبار به‌دمشق رفت قبول این روایت را مشکل می کند. احتمال آنکه قتل شمس را از مولانا مخفی‌داشته باشند ممکن است به‌ذهن بیاید[۳۸] اما این امر هم نه فقط با حالت تسلیم و اطاعت محض مریدان نسبت به‌شیخ توافق ندارد بلکه وقوع یک همچو جنایتی هم ممکن نبود از ملاحظه و مواخذهٔ شحنهٔ شهر ومحتسب شرع مخفی بماند وهیچ گونه اتهام وتعقیبی را از جانب مخالفان برنیانگیخته باشد. قول افلاکی هم که می‌گوید علاءالدین پسر مولانا در قتل شمس دستی داشت ممکن است به کلی و شاید بدون توجه و شعور خود اوفقط مبتنی براتهام یا شایعه‌یی باشد که بعضی مغرضان نشر کرده باشند تا احیاناً اخلاف او را از هرگونه ادعا نسبت به‌خلافت و میراث روحانی مولانا باز دارند. کشف شدن یک جسد هم در محلی که بعدها به‌عنوان مقبرهٔ شمس معروف شد اگر درست باشد باز ممکن است مربوط به‌نظیر همین شایعات و اتهامات باشد. این نکته که حتی شصت سال بعد ازین احوال هم که ابن بطوطه جهانگردمغربی به‌قونیه آمد در بین شایعات افسانه‌آمیز دیگری که درباب شمس و مولانا برایش نقل شد[۳۹] چیزی از اینگونه واقعه نشنید، نشان می‌دهد که دراین سالها هم هنوز اینگونه شایعات دربارهٔ شمس و پایان کار او برسر زبانها نبوده است. این روایت افلاکی هم که می‌گوید چندی بعد از قتل شمس علاءالدین بیمار شد و درگذشت و پدرش جلال‌الدین در مراسم تدفین او حاضر نشد به‌نظرنمی‌آید که درست باشد چرا که وفات علاءالدین آنگونه که از لوح قبرش هم برمی‌آید در اواخر شوال ۶۶۰ روی داده است و این تقریباً پانزده سال با تاریخی که افلاکی برای غیبت نهائی شمس می‌دهد تفاوت دارد. به‌علاوه هم سلطان‌ولد

در رثاء علاء‌الدین اشعاری گفته است هم مولانا جلال‌الدین در طی یک مکتوب خویش [۴۰] با لحنی که به هیچوجه با قول افلاکی توافق ندارد درباره‌وی باعلاقه و محبت سخن می‌گوید. درهرحال هر چند علاء‌الدین ظاهراً نسبت به‌شمس چندان علاقه‌یی —نظیر علاقه‌یی که برادرش سلطان‌ولد نشان می‌داده‌است— نداشته است [۴۱]، اما ظاهراً هم مداخلهٔ او در تحریکات ضدشمس مأخذ درستی ندارد و هم اصل خبر مربوط به‌قتل شمس به کلی بی‌اساس به‌نظر می‌آید. حتی آنگونه که خود افلاکی نقل می‌کند مولانا جلال‌الدین به‌قدری درباب حیات شمس «ناپدید شده» اطمینان داشت که به‌موجب چند رباعی منقول از وی، اخبار و اراجیف کسانی را هم که خبر ازمرگ شمس می‌دادند صریحاً تکذیب می‌کرد [۴۲].
باری غیبت و استتار مجدد و ناگهانی شمس‌الدین که منجر به‌قطع هرگونه‌خبری دربارهٔ او شد، مولانا را دوباره به‌شدت در شور و بیقراری فرو برد. معهذا تا هفت سال بعد جلال‌الدین، هرگز انتظار و امید بازگشت شمس را از خاطر بیرون نکرد حتی دو بار به‌جستجوی او سفر دمشق کرد و در دفعهٔ دوم ظاهراً یکسالی هم درآنجا ماند و شاید دلتنگی از اصحاب قونیه هم درین اقامت طولانی‌اخیرش در دمشق یک محرک عمده بود. سلطان‌ولد در ضمن شرح این مسافرت‌می‌گوید که مولانا اگر شمس‌تبریز را در «شام» ندید او را در وجود خویش باز یافت.
ازین رو، جای تعجب نیست که دربازگشت به‌قونیه‌آن را که دروجود وی سخن می‌گفت شمس‌تبریز بشناسد و در مقابل گفتار او که در «نی» وجود وی‌می‌دمید، خویشتن را «خاموش» و «خموش» و «بیزبان» بیابد چرا که کلام وی درپایان واقعهٔ ظهور و غیبت شمس، چیز دیگر بود —غیر از آنچه مدرس و واعظ سابق قونیه می‌گفت. به‌علاوه در بازگشت به‌قونیه که مجالس سماع و درس مولانا با جوش و شور مریدان دیگرباره رونق یافت وی آنچه را در وجود شمس گم کرده بود در وجود یک زرکوب قونیه — صلاح‌الدین فریدون نام که عامی‌گونه هم بود — بازیافت وبازماندهٔ شور وهیجان عاشقانهٔ خود را نثاراو کرد.
این صلاح‌الدین از مریدان و دوستداران سیدبرهان محقق بود و افلاکی‌می‌گوید سید برهان وقتی هم‌گفته بود که من «قال» خود را به‌مولانا جلال‌الدین دادم و «حال» خود را به‌شیخ صلاح‌الدین. درهرحال چندی بعد از ماجرای شمس، مولانا شیخ صلاح‌الدین را خلیفهٔ خویش کرد و این نکته برمریدان که زرکوب

عامی و ساده دل قونیه را از سالها باز می‌شناختندگران می‌آمد ولیکن در حالیکه آنها بربیسوادی زرکوب می‌خندیدند و از اینکه لفظ قفل و خم و مبتلا را به‌شکل عامیانه پی‌قلف وخنب ومفتلا تلفظ می کرد بروی طعن می کردند مولاناجلال‌الدین اصرار داشت تا در محاورات و حتی اشعارخود همین لهجهٔ عامیانهٔ او را تقلید کند واز اودر مقابل بدگوییهای‌طاعنان دفاع و حمایت نماید[۴۳]. به‌علاوه حتی پسرش سلطان‌ولد را فرمود تا دست ارادت به‌وی دهد و دختر صلاح‌الدین را هم که فاطمه خاتون نام داشت با سلطان‌ولد تزویج نمود. خود او نیز در حق‌وی همان شور و هیجان عاشقانهٔ مربوط به‌شمس را اظهار می کرد و حتی غزلهای بسیار نیز به‌نام او ساخت — مثل آنچه نسبت به‌شمس تبریز کرده بود. درسخنان خویش نیز وی راگاه «فرزند جان‌ودل سیدبرهان‌الدین المحقق وخلیفهٔ[۴۴]او» می‌خواند وگاه با جنید و بایزید مقایسه می کرد یکبار «آواز ضرب تقتق» این زرکوب قونیه مولانا جلال‌الدین را در بازار زرکوبان به‌چرخ و سماع درآورد و می‌گویند مولانا از غلبهٔ آن حال که منجر به‌انشاد غزلی مشهور هم شد از وقت نماز ظهر تا نماز عصر درسماع بود[۴۵]. بااینهمه بعضی از مریدان‌ناسازگار و بی‌آرام که از مشاهدهٔ ارادت مولانا در حق زرکوب و از انتصاب او به‌خلافت وی ناخشنود بودند در صدد طعن و ایذاء صلاح‌الدین شدند و حتی می‌گویند یک بار هم در پی قتل او برآمدند اما چون مولانا آنها را تهدید کرد توبه کردند و صلاح‌الدین مدت ده سال همچنان مرید و خلیفه محبوب مولانا و مرشد قلوب اصحاب وی بود تا ناگهان به‌بستر افتاد و از آن بیماری برنخاست. وفاتش‌آنگونه که از روایت افلاکی و همچنین از لوح قبر وی برمی‌آید در اول محرم ۶۵۷ روی‌داد[۴۶]. به‌موجب‌وصیت خود او درمرگش‌مراسم نوحه‌وتعزیه به‌جا نیامد وجنازه‌اش را با رقص و سماع به‌خاک سپردند. بعد از صلاح‌الدین تا یکچند مسند خلافت مولانا خالی ماند اما از چندی پیش مولانا جلال‌الدین نسبت به‌یک‌تن از مریدان جوان، نامش حسام‌الدین حسن، معروف به‌چلبی که از «اخی»زادگان و فتوت‌داران قونیه بود و خانواده‌اش از ارومیه آذربایجان به‌روم آمده‌بود علاقهٔ خاصی نشان می‌داد و سرانجام چند سال بعد از وفات صلاح‌الدین وی را به‌عنوان جانشین زرکوب خلیفهٔ خویش کرد. در واقع به‌اصرار و درخواست این حسام‌الدین چلبی بود که مثنوی مولوی نظم شد و مولانا به‌همین سبب در مقابل

حدیقه که الهی‌نامه هم خوانده می‌شد از آن تعبیر به‌حسامی‌نامه کرد. وقتی حسام‌الدین از مولانا درخواست تا اثری برطرز الهی‌نامهٔ سنائی به‌نظم آورد مولانا از سر دستار خویش کاغذی راکه مشتمل برابیات «نی‌نامه» بود بیرون آورد و به‌وی نشان‌داد.سپس به‌قوت جذب‌وی نظم‌مثنوی را ادامه داد و هرچه او می‌گفت حسام‌الدین می‌نوشت.مقارن پایان دفتر اول، حرم حسام‌الدین وفات یافت و این امر سبب شد تا در شروع دفتر دوم مدتی این مثنوی تأخیر شد. اما بعد ازدوسال تأخیر دوباره کار ادامه یافت و در مدت پانزده سال شش دفتر به‌نظم آمد که مولانا در احوال مختلف آن را املاء می کرد وچنانکه از خود مثنوی برمی‌آید بعضی شبها تا صبح رشته نظم و انشاء مثنوی ادامه داشت. آغاز دفتر دوم که دو سال تأخیر، آن را از پایان دفتر اول جدا می کند در سال ۶۶۲ بود —روز استفتاح که نیمه ماه رجب است. درینصورت می‌بایست دفتر اول درحدود سنهٔ ۶۶۰ پایان یافته باشد و احتمال می‌رود که بعد از وفات شیخ صلاح‌الدین و مقارن حدود سال ۶۵۸ نظم مثنوی آغاز شده باشد و پایان آن — که در واقع پایان ندارد— ظاهراً مقارن با اواخر عمر مولانا باید بوده باشد و پیداست که‌در تمام این مدت (۶۷۲—۶۵۸) اشتغال عمدهٔ مولانا —غیر از غزلهایی که به مناسبت احوال سروده می‌شد— مخصوصاً عبارت بود از نظم مثنوی. الهام‌دهندهٔ مثنوی هم که حسام‌الدین بود در تمام این پانزده سال مثل شمس تبریز و صلاح‌الدین زرکوب مورد عشق و علاقهٔ شدید روحانی مولانا جلال‌الدین قرار داشت و عشق و ارادت او نیز نسبت به‌مولانا همچنان با شور و هیجانی غریب همراه بود. افلاکی‌خاطرنشان می کند[۴۷] که‌علاقهٔ حسام‌الدین در حق مولانا تا حدی بود که حتی در صدد برآمد مذهب شافعی خود را به‌مذهب حنفی — که مذهب مولانا بود— تبدیل کند اما مولانا وی را منع کرد و اشارت نمود که هم برمذهب خویش بماند و فقط طریقهٔ عشق مولانا را تعلیم کند. علاقهٔ مولانا در حق او تا جایی بود که در یک مکتوب خویش در توصیهٔ پسر او به وزیری نوشت «این داعی را درین شهر روشنایی و مونس شب و روز و غمگسار وخویش‌وقبیله ایشانند[۴۸]. در حقیقت چنانکه افلاکی‌هم نقل می کند[۴۹] درمجالس نیز هر وقت حسام‌الدین‌حاضر نبود مولانا غالباً لب به‌سخن‌نمی‌گشود وگویی وی را در مجالس دیگر نیز مثل مجالس نظم مثنوی الهام‌بخش خویش

می‌یافت. بدون شک تعداد دوستداران و مریدان مولانا منحصر به‌صوفیان قونیه و بعضی طالب‌علمان آن دیار نمی‌شد و البته در بین امراء و رجال و علماء عصر هم مولانا یاران و علاقمندان بسیار داشت —از متنفذان و محتشمان. حتی پادشاهان سلجوقی عصر —خاصه عزالدین کیکاوس ورکن‌الدین قلج ارسلان— نسبت به‌وی تکریم و علاقهٔ بسیار نشان می‌دادند. معین‌الدین پروانه وزیر و نایب‌الحکومهٔ معروف روم درین عصر نیز غالباً در مجالس وی حاضر می‌شد و سماعهای مفصل به‌افتخار وی ترتیب می‌داد وخطابهایی هم که در کتاب فیه‌مافیه مولانا با او هست حضور او را در پاره‌یی ازین مجالس مولانا تأیید می‌کند. از علماء و عرفاء وقت شیخ صدرالدین قونوی و قاضی سراج‌الدین ارموی باآنکه شور و هیجان فوق‌العادهٔ او را تأیید نمی‌کردند غالباً با حرمت و محبت تمام با وی سلوک می‌کردند. فخرالدین عراقی و نجم‌الدین رازی درحق وی‌احترام و علاقهٔ بسیار اظهار می‌کردند قانعی طوسی ملک‌الشعراء عصر هم با آنکه بر‌خلاف مولانا نسبت به‌سنایی ارادتی نداشت نسبت به‌خود مولانا با تکریم و ادب سلوک می‌کرد. قطب‌الدین علامهٔ شیرازی هم در قونیه با وی ملاقات کرد اما بین آنها صفایی پیدا نشد چنانکه شیخ سعدی هم‌اگر اصل مسافرت او به‌روم —شاید در عهد اباقاخان و معین‌الدین پروانه— درست تواند بودظاهراً و برخلاف آنچه از روایات افلاکی و دیگران برمی‌آید صحبتش‌با مولانا به اخلاص و ارادتی منجر نشده است. تأثیر و نفوذ مولانا حتی درفقهاء عصرتاحدی بود که در اواخر عهد حیات او دیگر جرئت نمی‌کردند از حرمت سماع که‌در مجالس مولانا معمول بود حرف بزنند. خود مولانا تا آخرعمر به‌سماع و موسیقی علاقمند باقی ماند و از یک روایت افلاکی که از قول حسام‌الدین چلبی نقل می‌کند برمی‌آید که حتی «در روز آخرین» عمر هم که مولانا ازشدت تب بیخود بودگویندگان (=قوالان) در بالین وی به‌سماع و آواز مشغول شدند. درینصورت عجب نیست که باز به‌موجب روایت افلاکی در آخرین ساعات‌عمر در خطاب به‌پسرش سلطان‌ولد و برای تسکین درد و هیجان فوق‌العادهٔ او یک غزال هم سروده باشد که غزل آخرین —غزل خداحافظی— او محسوبست: روسربنه به‌بالین امشب مرا رها کن... و طرفه آنست که حتی درین لحظه‌های آخرعمر هم نام شمس‌الدین‌تبریزی را برزبان داشت[۰].وقتی مولانا درغروب

روز پنجم جمادی‌الآخره ۶۷۲ وفات یافت بنابر مشهور ۶۸ ساله بود —و شاید اندکی بیشتر. در مراسم تدفین او که مشایخ شهر —صدرالدین و سراج‌الدین— بروی نماز خواندند، نه‌فقط مسلمانان قونیه حاضر آمدند بلکه تعداد زیادی یهود و نصارای شهر هم به‌خاطر تسامح معروف او، با علاقه و همدردی بسیار درین مراسم حضور یافته بودند. وی را در تربت پدرش بهاءولد —ارم باغچه— دفن کردند که بعد از آن تربت مولانا خوانده شد و اولاد و اخلاف او نیز بعدها در آنجا مدفون شدند. بعدها معین‌الدین پروانه و علم‌الدین قیصر برسر تربت وی بنایی ساختند که قبهٔ خضرا خوانده شد و اوقاف و خیرات اهل خیر آنجا را یک زیارتگاه واقعی کرد. در بین دوستان و علاقمندان که بعدها ملازم خلفای او گردیدند یا درحلقهٔ تربت‌شریف یارانش مثنوی خوان شدند، چند تن مقالات و مقامات وی را جمع آوردند که از آنجمله فریدون سپهسالار و احمد افلاکی به عهد او نزدیک بودند و محمود مثنوی خوان که رسالهٔ ثواقب را به‌ترکی‌تألیف کرد نیز بیشتر ازهمان روایات نقل کرد — در سنهٔ ۹۹۸ هجری.

زندگی مولانا که در عشق و معرفت خلاصه می‌شد برای دوستان و مریدانش کمال مطلوب اخلاقی پیران صوفیه را تجسم می‌داد. یکی ازین‌دوستان که چهل سال با مولانا زیسته بود بعدها تعجب داشت که در همهٔ عمر از وی «حکایت غم و شادی دنیا[۵۱]» نشنیده بود. در اواخر عمر ظاهراً به‌خاطر خستگیهایی که از یک عمر شور و هیجان فوق‌العاده‌اش حاصل شده بود ضعیف و زردچهره به‌نظر می‌رسید. می‌گویند یک روز با همین لاغری و زردرویی در کنار خندق قلعهٔ قونیه ایستاده بود، طالب‌علمی چند که از مدرسه بیرون می‌آمدند از روی شوخی یا امتحان از وی پرسیدند که یا شیخ رنگ سگ‌اصحاب کهف چگونه بود؟ مولانا جواب داد: زرد، چراکه رنگ عاشقان زردست‌چنانکه رنگ ما زردست[۵۲].با این مایه بی‌تعیینی‌طالب‌علمان راکه منکرگونه بودند مرید کرد. بی‌تکلفی وی تا آنجا بود که یک نوبت به‌آب‌گرم نزدیک قونیه می‌رفت و اصحاب کوشیدند تا محل استحمام وی را پاکیزه سازند. اما قبل از آنکه مولانا برسد جماعتی از جذامیان در همانجا خود را به‌آب افکندند و آب را بیالودند. مریدان چنان خشمگین شدند که در صدد برآمدند تا مجذومان را تنبیه کنند اما مولانا رها نکرد، باگشاده‌رویی جامه برآورد و در میان ایشان به

آب رفت با تواضع تمام[۵۳]. هم در احوال او نقل است که روزی در سماع گرم شده بود و با اصحاب می‌رقصید. در مجلس، ناشناسی مست بود که خود را گاه‌گاه بیخودوار به‌مولانا می‌زد. یاران خواستند تا وی را برنجانند مولانا آنها را باز داشت وگفت شراب او خورده است شما بد مستی می کنید، گفتند ترساست گفت چرا شما نیستید[۵۴]. اینگونه حالات وسخنان که دربارهٔ وی نقل می‌شد در واقع به‌زندگی او رنگی از آثار و افکارش را می‌بخشید و ممکن هست پاره‌یی از آنها در واقع صورت نوساخته‌یی از افکار و آثارش هم باشد. قسمت عمدهٔ این افکار در حقیقت درمجالس مولانا انعکاس می‌یافت وشاید بعدها در آثار مناقب‌نویسان و سخنان پسرش نیز منعکس شده باشد. اما آثار خود او از حیث‌وسعت و تنوع قابل ملاحظه است—هم در نظم و هم در نثر. در نثر آثار اوالبته‌اهمیت آثار منظومش را ندارد اما باز برای فهم درست آثار منظوم او و ارزیابی وشناخت این آثار منثور نیز لازم است. در بین این آثار منثور مجالس سبعه است که شامل هفت مجلس تذکیر مولاناست در خطاب به‌عامه—مرید و غیر مرید. درحقیقت هر چند غالباً نکات عرفانی و اخلاقی جالبی هم درین مجالس هست به‌سبب آنکه مخاطبهٔ با عامه، محدودیتهایی را برگوینده الزام می کند، و یا به‌علت آنکه شاید مجالس رسمی بیشتر مربوط به دوران قبل از تحول مولاناست، آن شور و حالی را که در سایر سخنان مولانا هست درین مجالس نمی‌توان یافت. همچنین مجموعه‌یی از مکاتیب شامل ۱۴۴ نامه از مولانا باقی است که به اشخاص مختلف از امراء، علماء، دوستان و منسوبان نوشته است و غالباً متضمن مطالب شخصی است. شیوهٔ انشاء آنها هم‌گه‌گاه متکلف و تا حدی شبیه به‌شیوهٔ منشیانهٔ نویسندگان التوسل الی الترسل و عتبة‌الکتبه است. معهذا در جای‌جای آنهاگه‌گاه نکات اخلاقی و عرفانی هم هست و بعضی از آنها حتی می‌تواندپاره‌یی مطالب مثنوی را توضیح یا تفسیر کند. فی‌المثل در مکتوب شمارهٔ ۳ مفهوم «نفحات» را که در مثنوی هم ضمن قول پیغمبر گفت— پیغمبر که نفحتهای حق— بدان اشارت دارد، بیان می کند و در مکتوب شمارهٔ ۸ در توضیح آن کلام مثنوی که می‌گوید «هندیان را اصطلاح هند مدح...» سخن می‌دارد و می‌گوید «هر کسی اکابر را به‌زبانی ولغتی ستایند... که لغت وزبان هر نوعی دیگرست‌ارمنی به‌زبان ارمن...» در مکتوب شمارهٔ ۴۳ هم شرحی هست که نویسنده در آن‌گفتهٔ

خود را در آنجا که می‌گوید: «هر که خواهد همنشینی با خدا، گو نشیند درحضور اولیا» شرح می‌نماید؛ و در مکتوب شمارهٔ ۱۲۶ قول مشهوری را که در مثنوی از زبان خداوند می‌گوید: «من نکردم خلق تا سودی کنم» تبیین می‌نماید[۵۵]. به علاوه از بررسی این مکاتیب تا حدی نیز محیط دوستانه و صمیمی حوزهٔ زندگی مولانا جلال‌الدین ورای آنچه از مبالغات مناقب‌نویسان حاصل تواند شد به دست می‌آید. اما مهمترین اثر منثور وی عبارتست ازکتاب فیه‌مافیه که در مثنوی[۵۶]، از آن به‌عنوان «مقالات» یاد می‌کند. این کتاب مجموعه‌یی‌است از سخنان مولانا در خطاب به‌مجلسیان یا در پاسخ به سؤالهایی که کرده‌اند. شیوهٔ نقل حکایات و امثال که در مثنوی به‌اوج بیان رسیده است اینجا نیز هست و نشان می‌دهد که اسلوب مثنوی همان شیوهٔ بیان عادی و محاورهٔ مولانا بوده است. حتی تعدادی از حکایات مثنوی هم در طی این مقالات هست و علاوه بر حکایات پاره‌یی اندیشه‌های مثنوی نیز در فیه‌مافیه آمده است. ازین رو در تفسیر و تبیین بعضی مطالب مثنوی گه‌گاه می‌توان ازین کتاب هم یاری جست. چنانکه در فیه‌مافیه یکجا موردی هست که آنچه را مولانا در مثنوی تحت عنوان «ای برادر تو همان اندیشه‌یی» بیان داشته است تفسیر می‌کند[۵۷]. جای دیگر آنچه را در مثنوی درباب اصناف سه‌گانهٔ خلق به‌تفصیل بیان داشته است با اجمالی روشن بازمی‌نماید[۵۸]. ازین رو عجب نیست که فیه‌مافیه گه‌گاه به‌عنوان مأخذ تفسیر مثنوی یا حکایات آن تلقی شده باشد. کتاب درواقع ضبطی است ازتقریرات مولانا و احتمال می‌رود پسرش سلطان‌ولد یا مریدان دیگر آنها را به‌صورت حاضر تدوین کرده باشند[۵۹]. غیر ازین آثار پاره‌یی سخنان دیگر نیز جای‌جای در مناقب‌العارفین از وی نقل شده است که هم ازمقولهٔ تقریرات مذکور درفیه‌مافیه است و البته برای فهم درست اقوال مولانا درمثنوی رجوع بدانها نیز اهمیت‌دارد. چنانکه حتی ازغزلیات و رباعیات مولانا هم برای این مقصود می‌توان استفاده کرد. درحقیقت درمجموع آثارمنظوم مولانا این غزلیات اهمیت وحیثیت خاص دارد و هر چند جز به‌ندرت جنبهٔ تعلیمی صریحی در آنها نیست بدون توجه به آنها احوال و افکارگویندهٔ مثنوی را نمی‌توان به‌درستی دریافت و ازین لحاظ در ضمن بحث‌از شعر تعلیمی‌صوفیه هم، از اشارت به‌آنهانمی‌توان‌درگذشت. غزلیات مولانابه‌هیچوجه‌اکثرش‌آنگونه که‌بعضی‌تذکره‌نویسان پنداشته‌اند[۶۰] اشعاری

نیست که در فراق شمس‌الدین گفته شده باشد چرا که هر چند تعداد قابل ملاحظه‌یی از آنها بعد از «واقعهٔ شمس» و به‌یاد او نظم شده است تعداد زیادی ازآنها نیزقطعاًمربوط به‌دوران‌وصال اوست، چنانکه‌ازافلاکی[۶۱] برمی‌آید که حتی یک بار به‌شمس گفته‌اند مولانا هزارها غزل به‌نام تو ساخته است و خود دیوان هم نشان می‌دهد که پاره‌یی غزلها در اوقاتی نظم شده است که شمس هنوز در قونیه بوده است. به‌علاوه پاره‌یی غزلهای دیوان به‌نام صلاح‌الدین زرکوب‌است و پاره‌یی دیگر ناچار به دوران صحبت با حسام‌الدین ارتباط دارد. این هم که دولتشاه می‌گوید در خانهٔ مولانا ستونی بود و مولانا «چون غرق محبت شدی دست در آن ستون زدی ویه‌چرخ آمدی واشعار پرشورگفتی[۶۲]» اگر نیز اساس درستی نداشته باشد یک ویژگی عمدهٔ این اشعار را که شور و هیجان بیخودانه است بیان‌می‌کند. چنانکه یک روایت افلاکی[۶۳] هم که می‌گوید شیخ‌سعدی یک غزل وی را جهت ملک شیراز هدیه کردوگفت چنین سخنی پیش ازین کس نگفته است و نیز نخواهندگفت، اگر هم به‌کلی درست نباشد نمودار طرز تلقی بعضی از دوستداران سعدی و شعر اوست از غزلیات این دیوان. بعضی اشعار رمزی و شطح‌آمیز هم در ضمن اینگونه غزلها به‌مولانا منسوب است که مثل یک دو غزل شطح‌آمیز عطار محتاج شرح و تأمل هم شده است. چنانکه‌بر یک غزل منسوب به‌او که با این مطلع آغاز می‌شود:

دوش وقت صبحدم در چرخ پالان یافتم
درمیان دانهٔ خشخاش سندان یافتم

شرحهایی متعدد — به‌فارسی، عربی، و حتی ترکی — نوشته‌اند که حاکی از توجه صوفیه است به‌اسرار و رموزی که در غزلیات مولاناهست[۶۴]. همچنین نسخه‌های متعددی که ازگزیده پاره‌یی غزلها با تعیین آهنگ و ادایی که در هنگام انشاء و اجراء آنها لازم بوده است تحت عنوان «دستور» باقی است‌اهمیت فوق‌العادهٔ این غزلیات را در مراسم و مجالس دوستداران و مریدان مولوی‌نشان می‌دهد. با آنکه شیوهٔ بیان این غزلها در بعضی موارد درد و شور عطار و سنائی را به‌خاطر می‌آورد روی‌هم‌رفته، از روی این اشعار مولانا جلال‌الدین را باید یک «اصلاحگر» آیین غزل تلقی‌کرد چرا که در سنتهای جاری رایج در نزد غزلسرایان وی پاره‌یی دگرگونیها پدید آورده است که آن را حتی از شیوهٔ بیان

لطیف و ظریف امثال سعدی و حافظ هم ممتاز می‌دارد. در بین این غزلیات تعدادی غزلهای عربی هم هست که قدرت و لطف کلام فارسی مولانا را ندارد. در بعضی غزلها هم ابیات متوالی، مصرعها یا نیم‌مصرعهای عربی، غزل را ملمع می‌کند. چند سطری ترکی و یونانی هم در مجموع هست که ظاهراً بی‌آنکه حاکی از تبحر یا علاقه در آن زبانها باشد، بیشتر ذوق تفنن یا میل به دلنوازی از ترکان و رومیان مربوط به‌حلقهٔ مریدان را در وی نشان می‌دهد. در تعدادی از غزلها به‌طور بارزی عشق‌الهی جلوه دارد و مواردی هم هست که علاقهٔ به‌شمس تبریز، مثل نوعی عشق روحانی —دوستی خالص— تفسیر می‌شود. پاره‌یی غزلهاگه‌گاه مثل شرح و تفسیر افکاری به‌نظر می‌آید که در مثنوی به‌صورت دیگر، به‌تفصیل یا اجمال تقریر شده است و انگار در بعضی مواردنظر به‌آن دارد که بعضی ابیات مثنوی را در آنها شرح و بسط دهد. فی‌المثل در غزلی به‌این مطلع: «هیچ میدانی چه می‌گوید رباب؟» در واقع بعضی نکته‌های ابیات نی‌نامهٔ مثنوی را بازمی‌نماید و در غزلی به‌این‌مطلع: «سالکان راه را محرم شدم» در حقیقت غزل خود را برقسمتی از یک بیت معروف مثنوی —از زبان ابلیس به‌معاویه— بنا کرده است. در پاره‌یی موارد احیاناً در یک بیت یک حکایت مثنوی را خلاصه می‌کند. چنانکه در غزلی به‌شمارهٔ ۷۹٤ از چاپ استاد فروزانفر، در ضمن بیت ذیل:

چون قضا گفت فلانی به‌سفر خواهد مرد
آنکس از بیم اجل سوی سفر بگریزد

قصهٔ آن ساده مردی را نقل می‌کند که از بیم عزرائیل به‌سلیمان پناه برد و داستانش در مثنوی هست: ساده مردی چاشتگاهی در رسید. درخود غزلها نیز مثل مثنوی، گه‌گاه از باب تمثیل و استشهاد شاعر به‌نقل حکایتی یا اشارت به قصه‌یی می‌پردازد و بدینگونه رنگ تعلیمی به‌غزل می‌دهد یا جنبهٔ تعلیمی را که در آن هست می‌افزاید. چنانکه در غزل شمارهٔ ۲۰ داستان مار وخارپشت رانقل می‌کند و در غزل شمارهٔ ۳ به‌مناسبت یکجاگفت و شنودی از شعیب می‌آورد و جای دیگر داستان کسی را می‌آورد که با بایزید همراه شد چون بایزید از او پرسید چه کاره‌یی جواب داد خربنده و بایزید دعایش کرد که «یارب خرش را مرگ ده تا او شود بندهٔ خدا!». در بعضی موارد هم غزل اصلا با نقل تمثیل

یا حکایت آغاز می‌شود مثل غزل شماره ۸۶۳: آتش پریرگفت نهانی به‌گوش دود، یا غزل شماره ۸۸۷: روبهکی دنبه برد شیر مگر خفته بود — که درین موارد غزل‌گه‌گاه به‌کلی لطف و ظرافت ویژهٔ خود را از دست می‌دهد و رنگ قصیده می‌گیرد، البته موارد دیگر هم هست که معنی جنبهٔ تعلیم، شکایت، عتاب فخر، و سایر مفاهیم مربوط به‌قصیده را دارد و چنانکه در بعضی موارد در غزل سؤال و جواب پیش می‌آید، و حتی رنگ احتجاج و جدل را که مناسب با قصیدهٔ تعلیمی است می‌گیرد — مثل غزل شمارهٔ ۲۷ و غزل شمارهٔ ۳۰ دیوان. در پاره‌یی موارد نقل و استشهاد از قرآن یاحدیث هست و در برخی دیگراشارتها هست به‌شعر شاعران عرب. توجه به‌شعر متنبی شاعر معروف عرب که می‌گویند شمس تبریز وی را از مطالعهٔ دیوان او بازداشت، و همچنین تلمیحات و اشارات به‌اشعار شاعران دیگر، همراه بانقل و استشهاد مربوط به‌آیات و احادیث نیزمعرف روح مکتب عراقی است در این غزلیات. به‌علاوه روح شادمانه‌یی که درین غزلیات هست به‌ندرت در غزلهای شاعران دیگر دیده می‌شود. حالتی پرهیجان رقصان و آکنده از شور و حرکت که در غالب این غزلها هست همچون یک ویژگی عمدهٔ سبک غزل‌سرائی مولاناست و ویژگی دیگرش شاید همان حالت بیخودی و شوری باشد که غزلهای او را از سخنان تقلیدی و متصنع قافیه‌سنجان بیدرد جدا می‌کند. از همین روست که الفاظ و تعبیرات خاص محاوره به‌غزلهای اوگه‌گاه یک حالت خودمانی می‌دهد که مناسب با مجالس شور و سماع صوفیانه است. چنانکه در یک غزل وی لفظ «مبا» به‌جای مباد: بگشا در بیا درآ که مبا عیش بی‌شما، در غزل دیگر لفظ «مشین» درجای منشین: ای یار قمر سیما تا روز مشین از پا، و در یک غزل هم «زد» به‌جای زود: آن پرده را بردار زد، مستان سلامت می‌کنند، آمده است و به‌خاطر همین بی‌قیدی است که شعر او گه‌گاه کوبنده و سیل‌آسا می‌شود وطغیان واقعی یک روح پرهیجان را نشان‌می‌دهد در یک غزل خویش «مفتعلن مفتعلن مفتعلن» را که خاص شاعران قافیه‌سنج است به‌سیلاب می‌دهد و صریحاً می‌گوید که «مست و خرابم مطلب در سخنم نقد و خطا» و بدینگونه غزل راگاه به‌اوج احساس روحانی می‌رساند وگاه رنگ تعلیم به‌آن می‌دهد[۶۵]. البته مواردی‌هم‌هست که غزل حالت تصنیف وترانه دارد، یا از حیث تعداد ابیات به‌مرز قصیده می‌رسد. معهذا آنچه برسراسر این

کلام فرمانروایی دارد حالت شوروهیجان فوق‌العاده‌یی‌است که‌گاه تا به‌سرحد بیخودی‌پیش می‌رود و تقریباً هیچ جا نمی‌گذارد که‌گوینده در مرز سنت و ضرورت متوقف و محدودگردد. باری غیر از غزلیات، تعدادی — در حدود ۱۶۵۹ رباعی — نیز به‌مولانا منسوب است که اصالت بعضی از آنها ناچار مشکوک است[۶۶] اما درغالب آنها چیزی از روح‌وحال رباعیات عطار جلوه دارد وارتباط پاره‌یی از آنها با مجالس سماع صوفیه و شور وهیجان آنگونه مجالس نیزپیداست اینکه در مجالس سماع صوفیه رباعی و دو بیتی هم مثل غزل حیثیت خاص دارد می‌بایست مولانا را به‌انشاء این رباعیات — یا تعدادی از آنها — برانگیخته باشد.

با اینهمه اثر بزرگ یکتا و بیهمتای مولانا جلال‌الدین بیشک عبارتست از مثنوی که آن را می‌توان زبده و حاصل جمیع تجارب عرفانی دنیای اسلام در تمام قرون محسوب کرد. مثل بسیاری از منظومه‌های تعلیمی صوفیه این‌شاهکار عظیم تصوف اسلامی هم درقالب مثنوی است و در همان بحررمل مسدس که رودکی کلیله‌ودمنه را در آن به‌نظم آورده است و عطار منطق‌الطیر را. تعداد زیادی حکایات و قصص در مثنوی هست که در تبیین و توجیه افکار و عقاید مولانا به‌بیان آمده است و البته غالب آنها لطیف و آموزنده و متعالی است، و معدودی رکیک، ضعیف، خشن و حتی وقیح است اما به‌هرحال تمام آنها با یک رشتهٔ نامرئی از تداعی افکار ومعانی با سر رشتهٔ تعالیم صوفیانهٔ مولانا ارتباط دارد. به‌علاوه مبادی و اصول صوفیه نیز درضمن حکایات یا در دنبال آنها در طی کتاب مورد بحث واقع شده است و احادیث و آیات قرآنی هم موافق مذاق صوفیه و غالباً با طرز بیان بدیع و بی‌سابقه‌یی مطرح بحث‌است و کلام شاعرگه‌گاه به‌اوج دسترس‌ناپذیری از آنچه نمط عالی خوانده می‌شود اعتلاد می‌یابد. در این شاهکار عظیم تصوف ایران مولانا جلال‌الدین خوانندهٔ هشیار را از راه قصه به‌دنیای ماوراء قصه می‌برد و همین نکته است که در نظر بعضی‌محققان، [۶۷] نوعی دوگانگی یا سه‌گانگی را درلحن بیان او راه می‌دهد که جالب دقت است. چراکه خواننده در ورای دنیای نقل و روایت و حتی در ورای جو شورو هیجان صوفیانه، به‌قلمرو تعلیم هم راه می‌برد. در تقریر این‌معانی شیوه‌یی که مولانا از آن بیشتر بهره می‌گیرد طریقهٔ تمثیل است —آوردن

مثالهایی که معنی و مراد را روشن کند با انواع گوناگون آن. درین شیوه هم تمثیل گاه به‌وسیلهٔ نقل قصه است گاه از طریق سؤال و جواب، گاه از تمسک به آیات قرآنی حاصل می‌شود گاه از استشهاد به احادیث نبوی یا قدسی، در بعضی موارد تمثیل به‌طریق تشبیه و تصویر صورت می‌گیرد و در پاره‌یی اوقات به‌طریق کنایه [۶۸]. البته در تمام این احوال هم تمثیل شیوهٔ بیانی است که احساس و اندیشهٔ گوینده را به‌افهام نزدیک می‌کند و مثنوی را بر رغم دشواریهایی که دارد دلکش و جذاب می‌نماید. حکایات و قصه‌های مثنوی، که به ندرت ممکن است ابداع شاعر باشد غالباً یا مأخوذست از روایات و مجموعه‌های مشهور و متداول در عصر وی — مثل کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه و سندبادنامه و قابوس‌نامه و اسکندرنامه و شاهنامه، یا از حکایات و نوادر منقول در مجالس و مقالات شمس تبریزی، بهاءولد، سید برهان محقق و سایر مآخذ شفاهی که در اینگونه مجالس در دسترس هست، یا از کتب و روایات مربوط به‌احوال و اقوال مشایخ صوفیه مثل حلیة‌الاولیاء ابی‌نعیم، احیاءالعلوم، تذکرة‌الاولیاء و مانند آنها، یا از کتابهای تفسیر قرآن و قصص انبیاء وصحاح حدیث و طبقات صحابه و تواریخ معمولی که وقوف و احاطه بر آنها غالباً از لوازم کار هر واعظ و مذکری هم بوده است، و یا حتی از کتابهای معمول ادب عربی و فارسی مثل محاضرات راغب، عقدالفرید ابن‌عبدربه، عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه، ربیع الابرار زمخشری، فرج بعدالشدة تنوخی، و جوامع‌الحکایات عوفی و نظایر اینگونه منابع اقتباس شده است و در طی آنها احوال طبقات مختلف جامعه اسلامی قرون وسطی از دزدان وگدایان و امیران و روستائیان و بازرگانان و پادشاهان تا زنان و کودکان به‌طوری انعکاس دارد که تنها حکایات کتاب هم قطع نظر از نکات اخلاقی و عرفانی آموزنده و جالب است و حتی از قدیم منتخبهایی از آن را جهت اطفال مکتب ترتیب می‌داده‌اند —مثنوی اطفال [۷۰]. معهذا بر رغم این سادگی ظاهری که به خاطر وفور حکایات در مثنوی به‌نظر می‌رسد، قسمت عمدهٔ مطالب کتاب دریافتهای عالی عرفانی و حکمی است و با دقایق فلسفی و کلامی که غور در آنها غیر از رقت ذوق و احساس دقت فهم و ادراک هم لازم دارد. به‌علاوه در جای جای مثنوی گه‌گاه ابیات معقد و دشواری است که هم از قدیم به‌علت صعوبتی که در فهم مراد آنها احساس می‌شده است احیاناً موضوع مناقشات یا مایهٔ آزمون فهم

و ادراک مستعدان بوده است و به‌همین سبب هم مثنوی روی‌هم رفته به‌عنوان اثری فوق‌العاده مشکل و دشوار یاب شهرت یافته است. اینکه در عصر تیموری و صفوی مکرر صوفیه و اهل حکمت در شرح بر تمام یا حتی ابیات مثنوی کتابها یا رساله‌های کوتاه و بلند نوشته‌اند حاکی از توجه به‌همین موارد مبهم و دشوار مثنویست [۷۱]. در بین نظایر اینگونه ابیات دشوارکتاب فی‌المثل بیت معروف ذیل را:

حیرت اندرحیرت آمد زین قصص　　بیهشی خاصگان اندراخص

می‌توان ذکر کرد که یک ملای خراسان شرح آن را به‌مثابه امتحان از طالب علمی درخواسته است، و درواقع تصویر درستی ازاحوال حیات خود مولانا جلال‌الدین است در ارتباط با شمس. همچنین است یک بیت معروف دیگر در وصف سکر عرفانی:

باده از ما مست شد نی ما ازو　　قالب از ما هست شد نی ما ازو

که در باب آن خاصه درآنچه به‌مصرع دوم مربوط است بحثها پیش آمده است [۷۳] و در واقع اشارت است به‌اینکه انسان کامل غایت وجود است همه چیز طفیل وجود اوست — و قالبها و صورتها نیز به‌خاطر او به‌وجود می‌آید. نیز از همین مقوله است بیت ذیل:

نفس اول راند بر نفس دوم　　ماهی ازسرگنده‌گردد نی ز دم

که در فهم مقصود آن، حتی در اینکه‌گنده را باید به‌ضم خواند یا به‌فتح، بحثهایی پیش آمده است [۷٤] و مشکل بیشتر مربوط به‌مصرع نخست تلقی شده است، و حاجی ملا هادی سبزواری در شرح اسرار آن را به‌صورت «عقل اول راند بر عقل دوم» اصح می‌داند و در تفسیر آن بر وفق مشرب اصحاب حکمت می‌گوید «به‌عقل اول عقل کل و به‌نفس اول نفس کل مراد است و علی‌ای تقدیر می‌پروراند آن را، که جنبش خلق از سر است و در حیطه قضا و قدر» و باز می‌گوید «اوضح آنست که مراد به‌عقل اول عقول کلیه است که در بدایت قوس نزولند و به‌عقل دوم عقول انسانیه که در خواتم قوس صعودند و سوق آنها بر اینهاست» [۷٥]. بدون شک آنچه این بیت را دشوارساخته است اینست که به‌آن زیاده جنبهٔ اسرارآمیز داده‌اند ورنه تأمل در سوق کلام‌گوینده این اندازه تکلف را زاید نشان می‌دهد چرا که این کلام در واقع کاشف از قول

انبیاست در علت علاقهٔ عامه به‌تقالید. در واقع انبیا که از قبول پذیرایی منکران نومیدی یافته‌اند پیش خود می‌اندیشند که این خلق جز به‌خاطر غذا و وعدهٔ آن جنبشی ندارند و سعی در ارشاد آنها در حکم کوبیدن آهن سرد و دمیدن باد در قفس است. ازین رو می‌گویند این نفس‌پرستی آنها میراث قدیم است، و چون بیماریی کهنه است که از نفس اول به‌نفس دوم منتقل شده است و پیداست که این ماهی ازسرگنده شده است و سابقهٔ قدیم دارد. بدینگونه تأمل در کلام مشکل را حل می‌کند و بدون شک در غالب اینگونه موارد مبهم باید بیشتر به‌پیش‌و پس ابیات توجه کرد و به‌تأویلات متکلفانه کمتر متشبث شد. معهذا در باب مثنوی شرحهایی از قدیم تدوین شده است که غالباً متضمن فواید مهم هم هست و در فهم دشواریها از مراجعهٔ بدانها البته نباید غافل شد. در بین این شرحها مخصوصاً جواهرالاسرار اثر کمال‌الدین حسین‌بن‌حسن خوارزمی، اسرارالغیوب خواجه‌ایوب، شرح‌محمدولی اکبرآبادی، شرح بحرالعلوم، فاتح الابیات اثر اسمعیل انقروی، و شرح اسرار اثر حاجی‌ملا هادی سبزواری شهرت بیشتر دارد و شرح مثنوی شریف اثر استاد بدیع‌الزمان‌فروزانفر که متأسفانه ناتمام ماند از حیث عمق و جامعیت چیز دیگرست. از بررسی این شرحها نیز بخوبی بر می‌آید که اشکال ابیات مثنوی در بسیاری موارد یا ناشی از طرز استعمال الفاظ است یا به‌خاطر ترکیبات و عبارات بالنسبه مهجور، یا به‌جهت اشتمال بر آداب و رسوم متروک است [۷٦] و البته حل اینها مخصوصاً با کمک از خود مثنوی یا معارف بهاء ولد و مقالات شمس و معارف برهان‌محقق چندان مشکل نیست، مشکل عمده در مواردیست که اشکال مربوط به‌فکر شاعرست یا اشارات مخفی و مبهم به‌حالات و مقامات توصیف‌ناپذیر ماورای محسوس. نظم یا ادامهٔ نظم مثنوی البته به‌خواهش حسام‌الدین چلبی آغاز شد اما آنچه به‌عنوان نظم مثنوی درخواست حسام‌الدین را اجابت می‌کرد در حقیقت تفسیری طولانی بود که مولانا در شرح و تفسیر ابیات نی‌نامه ساخته بود و نی‌نامه که زبدهٔ تمام مثنوی و سرآغاز آنست بنابر مشهور به‌صرافت طبع خود مولانا و قبل‌از درخواست حسام‌الدین نظم شده بود و با آنکه باقی مثنوی در حقیقت شرح و تفسیر همان چند بیت است سعی در تفسیر جداگانه آن نیز از قدیم مورد توجه شارحان واقع شده است از آنجمله است رسالهٔ نائیه جامی، نائیه یعقوب چرخی که مربوط به‌قرن نهم

است و شرح سیدمرشد یسوی به‌نام تسلاءالقلوب که در عهد سلطان سلیم دوم پادشاه عثمانی نوشته شده است و شرحی عامیانه است[۷۷]. باری مولانا درطی این ابیات نی‌نامه زبده و خلاصه تمام تعلیم مثنوی را بیان می کند و باقی مثنوی تقریباً شرح و تفصیل همین ابیات‌است. تعلیم نی‌نامه هم لزوم خالی‌گشتن از خویش، راکه عبارت از رهایی از خودیها و خودپرستیهاست، از زبان نی و از سرگذشت وی به‌عنوان یگانه راه نیل به‌کمال انسانی عرضه می کند. نی که تا از خود خالی نشود نمی‌تواند صدای آنکس راکه در وی در می‌دمد منعکس کند سرمشق و نمونه هر طالب حقی‌ست که می‌خواهد به‌کمال ممکن انسانی نایل شود و به‌جایی برسد که صدای او صدای کسی باشد که در وی در می‌دمد. این کمال مطلوب، رهایی از خودی و مرگ از اوصاف بشری را الزام می کند. خود مولانا هم در جواب قطب‌الدین شیرازی — که به‌امتحان او و با حالتی که خالی از انکار نبود در قونیه به‌دیدارش رفته بود — ضمن نقل یک حکایت مناسب طریقهٔ خود را به‌این عبارت تعریف کرده بود: طریقهٔ ما مردن است، تا نمیری نرهی [۷۸]. این مردن از خویش، مردن از خودیهای خویش در نظر وی وسیله‌یی بود برای نیل به کمال ذات، و بدینگونه مردن از خویش در تعلیم وی در مفهوم نفی ذات نیست و بر خلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند، تعلیم وی را نمی‌توان ازمقولهٔ نیروانای بودا تلقی کرد. شباهت ظاهری با مفهوم «فنا» در نزد هندوان، و اینکه مولاناگه‌گاه از عارف به‌لفظ «آگاه» تعبیر می کند حاکی از توجه آگاهانه او به‌مرادف مفهوم«بودا» (= آگاه) نیست و این هم که بلخ زادبوم مولانا در دوران قبل از اسلام یک کانون ایرانی قدیم آیین بودایی بوده است نمی‌تواند تعلیم مولانا راکه جوهر آن اخلاق اسلامی است، به‌صرف یک شباهت ظاهری به‌تأثیر و نفوذ آیین بت‌پرستان منسوب بدارد که با آن هیچ‌گونه قدر مشترک ندارد[۷۹]. اینکه نی رمزی از وجود انسان تلقی شود البته قبل ازمولانا هم در نزد صوفیه معمول بوده است و از جمله شیخ احمد غزالی نیز در رسالهٔ بوارق یکجا، نی (=قصب) را اشارت می‌داند به‌ذات انسانی و حتی آن نه سوراخ راکه در نی هست با منافذ ظاهری و باطنی انسان می‌سنجد و آن نفسی را هم که در نی می‌دمد مقایسه می کند با نفوذ نور حق در وجود انسان. البته در حدیقه سنایی و در «ذیل» اوحدالدین رازی بر سیرالعباد سنایی هم

اشارتهایی به‌درد و سوز «نی» و ارتباط آن با احوال انسانی هست [۸۰]، و بعضی محققان [۸۱] عصر ما هم به‌زعم خطا مضمون نی‌نامه مولانا را از عطار — و از یک مثنوی مجعول منحول موسوم به‌مظهرالعجایب که قطعاً قرنها بعد از مثنوی به‌وجود آمده است — مأخوذ شمرده‌اند، اما اصل معنی از مضامین عام و شایع صوفیه است وگمان اخذ و اقتباس در آن نارواست. با اینهمه، سابقهٔ فکر در نزد شیخ احمد غزالی و اینکه در اعتقاد وی نیز مثل مولوی، تحرک و تواجدی که اهل سماع از آواز نی در می‌یابند تذکاریست از اضطراب روح برای شکست قفس جسم و بازگشت آن به‌موطن حقیقی و قبول آثار تجلی، ممکن است حاکی باشد از قرابت و ارتباطی بین فکر مولانا یا شمس تبریزی با طرز تفکر شیخ احمد غزالی که مولانا و یارانش، به‌شهادت روایات افلاکی، با آثار و افکار وی آشنایی داشته‌اند. این افتتاح مثنوی با حکایت نی در عین حال معرف شور و شوق فوق‌العاده‌یی است که مولانا به‌موسیقی دارد. علاقهٔ به‌موسیقی در وجود او به‌قدری بارزست که هم در غزلیاتش انعکاس آن هست و هم در آداب ذکر مولویه. خود او از موسیقی افلاک و سماع چرخ طوری صحبت می‌کند که یادآور قول اصحاب فیثاغورس است و وقتی خودش تصریح می‌کند که‌عارف در صدای رباب‌آوازباز وبسته شدن دروازهٔ بهشت را می‌شنود، جای تعجب نیست که کلام خود را هم در مثنوی با این صدای آسمانی و با نوای نی — که خود او آن را در ضمن یک حکایت افلاکی انعکاس اسرار پیغمبر و علی می‌داند — آغاز نماید. باری‌گذشته از نی که در آغاز مثنوی روح عارف و سالک راستین را تجسم می‌دهد در سراسر مثنوی رمز و تصویر نقش بارز دارد و همه جا غالباً از طریق تمسک به‌رمز و تمثیل امر محسوس با امر غیرمحسوس در-می‌آمیزد و امر عادی به‌امر فایق و متعالی تبدیل می‌گردد. البته در مثنوی نباید یک نظام فلسفی هماهنگ و واحد را — آنگونه که در نزد فلاسفه هست — جستجو کرد چون مولانا جلال‌الدین نه‌تنها طریقهٔ اهل فلسفه را با نظر تحقیر می‌نگرد بلکه نسبت به‌شعر و سنت معمول در نزد اهل بلاغت و بیان هم تقید و علاقه‌یی نشان نمی‌دهد و آنچه را هم خود در شعرش به‌بیان می‌آورد نقد حال می‌خواند. معهذا این نقد حال هم خود ادراک و احساس عارف و ملائی است که سالها در لابه‌لای اوراق اهل قال و از راه تعلیم و مطالعه کتب با آنچه در

مسایل مطلوب اهل نظر — خدا، عالم، انسان، اخلاق، و مرگ هست — انس و آشنایی یافته است و طبیعی است که در آنچه مثل سیل خروشان یا گدازهٔ آتشفشان از دل و جانش می‌جوشد و بیرون می‌ریزد و در ابیات مثنوی یا غزلهایش رسوب می‌کند همواره نشانه‌هایی از یک تفکر سنجیده و باز آزموده باقی مانده باشد. اما باز، وقتی کسی از فلسفهٔ ما بعدالطبیعهٔ رومی سخن می‌گوید همواره دنیای احساس و هیجان را که دنیای واقعی اوست فدای دنیای تفکرش می‌کند که خود او وعمداً آن‌را در ورای دنیای واقعی خویش پس پشت‌نهاده‌است [۸۲]. ازین رو وجود او را در حکایات و تمثیلات مثنوی که مجال بیشتری‌برای تجلی احساسها و هیجانهایش دارد بهتر می‌توان درک کرد تا در اسرار وتحقیقات حکمی و عرفانی مثنوی که در آنها شاعر خود را ناچار می‌بیند به‌دنیای برهان و استدلال برگردد و به‌زبان اهل قال — که آن را با ظهور شمس برای اهل‌مدرسه رها کرده بود — سخن گوید. البته تمام قدرت و جلال مثنوی در لحن پرهیجانی است که شاعر در ورای قصه‌ها دارد اما نه‌در آنجاها که کلام به‌برهان‌واستدلال خالص منحصر می‌شود و درقالب مواضعات اهل مدرسه رسوب و تحجر می‌یابد.

درهرحال مثنوی یک نوع سفرنامهٔ روحی یا روحانی مولاناست که ماجرای‌احوال او را در برخورد با تجارب صوفیانه بیان می‌کند و جنبهٔ حماسی که در مثنوی هست نیز از همین جاست. این کتاب در واقع یک نوع اودیسه معنوی است که تمام ماجرای یک سلوک روحانی را از آنجا که سالک از نیستان دور می‌افتد تا جایی که با خالی‌گشتن از خویش خود را با لب دمساز جفت می‌کند وشایسته نفحهٔ الهی می‌یابد در ضمن یک رشته تفکر عرفانی بیان می‌کند و این تفکر که در حقیقت خود آگاهی و هشیاری روح در بازگشت از ورطهٔ استغراق و فناست رشته‌یی است بی‌انقطاع از خاطرات و هیجانات و حتی استدلالها که جای‌جای، حکایات و امثال آنها را متوقف می‌کند، تصویر و تزیین می‌نماید، و همه جا تا پایان بی‌پایان کتاب خواننده را در «سرور» براین ماجرای بازگشت، راهنمایی و همراهی می‌کند. شاید خواننده‌یی که از این «اودیسهٔ روحانی» هیچ‌گونه تجربه‌یی نداشته باشد، در توالی و نظم اجزاء و مراحل این حماسه هیچ نظم و ترتیبی نیابد اما حتی در چنین حالی هم می‌تواند حس کند که این آشفتگی ظاهری درطرح کار ناشی از شور و هیجان بی‌نام‌گوینده است که وی را بی‌اختیار

در فراز و نشیب احساسات و افکار بالاوپایین می‌کشد و بدون شک خوانندهٔ عادی هم اگر بتواند بی‌دغدغه و بی‌احساس ملال خویشتن را تسلیم امواج این افکار کند لذتهای روحانی حاصل خواهد کرد. اولین داستان مثنوی که گوینده آن را همچون «نقد حال‌ما» عرضه می‌دارد، در قالب کنیزک و زرگر، عشق و علاقهٔ روح و نفس انسانی را به‌زرق وبرق ناپایدار جهان — که زرگر تجسم آنست — نشان می‌دهد و به‌وسیلهٔ طبیب غیبی که تجسم وجود انبیاء و اولیاء خداست، نشان می‌دهد که رهایی روح از بیماری —از عشق به‌دنیای فریب —فقط با فدا کردن این دنیا که زرگر آن را تجسم می‌بخشد میسر تواند شد و بدون این‌گذشت روح نمی‌تواند از آلودگیهای جسمانی پاک و شایستهٔ وصال شاه —حق— بشود. در دومین حکایت هم که چیزی از داستان بولس رسول را در قصهٔ‌آن وزیر جهودعرضه‌می‌کند[۸٤]، شاعر خواننده را ضمناً به‌این نکته توجه می‌دهد که اختلاف مذاهب بیشتر ناشی از اغراض کسانی‌است که خواسته‌اند از گمراهی خلق استفاده کنند نه‌ناشی از جوهر و حقیقت مذاهب. ازین رو در تعالیم انبیاء نباید به‌اختلاف ظاهری آنها نگاه کرد جوهر واقعی‌آنها را باید دید که یکی است و این نکته‌یی است که جلال‌الدین مکرر در جای‌جای مثنوی متعرض بیان آن شده است. غالب این قصه‌ها رمز فنا و مسألهٔ وحدت را به‌نحوی بیان می‌کند و تمام مثنوی در واقع تفسیری است از تعلیم نی که فنای از خویش را مقدمه‌یی اجتناب‌ناپذیر می‌داند —در بقای به‌حق. البته از عارف و صوفی صاحبدلی که در نظر او قلب همواره راه‌هایی دارد که بهتر و مطمئن‌تر از راه عقل به‌حقیقت می‌رسد نباید چیزی مثل نظام فکری اهل فلسفه را توقع داشت خاصه که تسلیم به‌هیجانات روحانی مکرر رشتهٔ تفکر او را می‌گسلد و بحث و استدلالش‌رادر شوروحال غوطه می‌دهد. معهذا البته عناصر نوافلاطونی مشائی و اشراقی هم در این تفکر هست و همهٔ این عناصر با آنچه از قرآن و حدیث و کلام مشایخ در خاطرگوینده جای دارد رنگ خاصی از ذوق عرفانی و احساس دینی به‌اندیشه و تعلیم او می‌دهد. به‌علاوه همین رنگ خاص شاعرانه سبب‌می‌شود که دربسیاری موارد صراحت متهورانه و جسارت‌آمیزی که گه‌گاه در فکر یابیان اوهست قابل‌قبول‌جلوه کند و یا باغرابت فوق‌العاده‌یی‌تلقی نشود. چنانکه قول او درباب وحدت جوهر و حقیقت ادیان در طی حکایت آن

چهار کس — که زبانهاشان مختلف بود و هر یک از آن یک درم که کسی به آنها داده بود چیز دیگری را طلب می‌کرد و فقط صاحب سرّی عزیزی صد زبان به‌آنها حالی کرد که همه یک چیز را می‌خواهند — چنان رنگ عام‌پسند و دلنوازی می‌گیرد که خواننده غالباً نسبت به‌اصل اندیشه — که مخالف با نسخ شرایع و ارسال انبیاء به‌نظر می‌رسد — اعتراض خود را فراموش می‌کند. عدم اصرار درباب ظواهر و آداب مترسمان هم که حاصل داستان معروف موسی و شبان است به‌خاطر لطف و جذبه‌یی که در بیان حکایت هست از اعتراض مخالف غالباً مصون می‌ماند. معهذا فکر وحدت ادیان هم در نزد او بی‌قیدی نسبت به‌آداب شریعت را تجویز نمی‌کند. سالک که راه طریقت را با پای شوق و ارادت طی می‌کند، تقید به‌این آداب را از آن‌رو که در عین حال وی را از قید خودی و خودبینی رها می‌کند، با شور و علاقه تلقی می‌کند. برخلاف آنچه بعضی محققان دعوی کرده‌اند[۸۰] تمام مثنوی شاهد زنده‌یی است که تقید فوق‌العادهٔ مولانا را به‌شریعت و آداب آن نشان می‌دهد. اگر خود مولانا جلال‌الدین هم در دنیای سکر نفس می‌زند تعلیم او به‌صوفیه التزام دنیای صحوست — حدود شریعت.

۱۳ شعر صوفیه، بعد از مولانا

بعد از مولانا جلال‌الدین اولین شاعر صوفی که جرئت کرد در شعر تعلیمی صوفیانه شیوهٔ مثنوی وی را سرمشق سازد پسرش سلطان‌ولد بود. درست است که شاید پسران همواره اولین کسانی هستند که دربارهٔ عظمت ظاهری پدران خویش دچار توهم و مبالغه نمی‌شوند لیکن درین مورد خاص سلطان‌ولد با آنکه جرئت کرد شیوهٔ پدر را در رباب‌نامه و شیوهٔ سنائی را در ولدنامه خویش دنبال و تقلید کند به هیچوجه کار خود را درخور مقایسه با آن سرمشقهای عالی ندید و مخصوصاً در هر دو اثر کوشید تا جلال و عظمت بی‌مانند و خیره‌کنندهٔ پدر را ادراک و بیان نماید. اینکه سلطان‌ولد کار پدر را در غزلسرایی و حتی درشیوهٔ نقل مجالس خویش از نوع فیه‌مافیه نیز تقلید و تتبع کرده است تأثیر سرمشق عظیم و بیمانند مولانا را در خاطر او نشان می‌دهد. احوال او نیز ازآن‌جهت که بعدها طریقهٔ مولویه ـ یا آنچه را در نزد اروپائیها به‌عنوان درویشان چرخ‌زن تعبیر شد ـ نظم و شکل خاص بخشید برای تاریخ تصوف و عرفان ایران اهمیت خاص دارد.

بهاءالدین محمد معروف به سلطان‌ولد بنابر مشهور در ربیع‌الآخر ۶۲۳ ولادت یافت و اگر درست باشد که بیش از نود سال زیسته است، ولادتش باید چند سالی پیش ازین تاریخ باشد [۱]. درهرحال تحصیلات رسمی خود راتحت مراقبت پدر در قونیه و دمشق دنبال کرد، ودر محیط شهر و مدرسه با زبان‌ترکی و رومی هم ـ که در خانواده‌اش معمول نبود ـ قدری آشنا شد اما این‌آشنائی نه‌چنان بود که او را «ترک» و «اهل روم» نشان دهد، و نه آن اندازه بود که او در قبال تبحری که در فارسی و تازی داشت، خود را از آن دو زبان ـ دو اصطلاح ـ «محروم» احساس نکند [۲]. تشویق پدر و محیط خانواده هم‌سبب

شد که غیر از علوم رسمی به‌معارف صوفیه نیز علاقه پیدا کند چنانکه غیر از تأثیر صحبت پدر، وهم به‌تشویق او با شیخ صلاح‌الدین زرکوب ارتباط خویشی یافت و تا آن شیخ زنده بود ازصحبتش بهره‌مند بود. در اوایل جوانی نیز، هم صحبت سید برهان محقق را دریافت و هم برموجب اشارت پدر نسبت به‌شمس تبریز ارادت و ادب فوق‌العاده نشان داد و یکبار هم از طرف پدراز قونیه به طلب شمس رفت و در رکاب شمس پیاده از دمشق به‌قونیه باز آمد [۳]. بعد از وفات مولانا هم با آنکه بعضی از مریدان به‌خلافت وی اظهار تمایل کردند نسبت به‌حسام‌الدین چلبی که برگزیدهٔ پدرش بود همچنان وفادار باقی‌ماند وبعد از او (وفات ۶۸۳) نیز هر چند ظاهراً عنوان خلافت را پذیرفت اما باز تا شیخ‌-کریم‌الدین بکتمر از بزرگان اصحاب هنوز زنده بود (حدود ۶۹۰) در او به‌چشم شیخی می‌دید و در مقابل او داعیه‌یی نداشت. معهذا بعد از وفات شیخ کریم‌-الدین تمام مریدان حوزهٔ قونیه وی را همچون جانشین واقعی پدرش تکریم کردند و وی علاوه برمقام خلافت و ارشاد، آنگونه که از روایت مؤلف الجواهر-المضیئه برمی‌آید، در مدرسهٔ قونیه به‌تدریس فقه نیز اشتغال جست. در امر ارشاد و ادارهٔ حوزهٔ مریدان هم توفیق و قبولی تمام یافت و پاره‌یی آداب مولویه در مراسم مربوط به‌سماع و در طرز لباس پوشیدن ظاهراً به‌وسیلهٔ او وضع گشت. وفاتش در دهم رجب سال ۷۱۲ روی داد و بعد از او دو تن از چهار پسرش به‌ترتیب خلافت یافتند: عارف چلبی (وفات ۷۱۹)، و عابد چلبی (وفات۷۲۹). سلطان‌ولد که در ادامه و احیاء طریقت مولانا اهتمام خاص داشت، در طی‌حیات خویش کوشید تا درکار تألیف و تصنیف آثار نیز شیوهٔ کار او را تقلید نماید. در بین این‌آثار که وی به‌شیوهٔ پدر تدوین کرد مجموعهٔ غزلیات اوست، ازمقولهٔ غزلیات دیوان‌کبیر، که نیز همچنان به‌شیوهٔ مولاناست و پاره‌یی از آنها نیز در ضمن نسخه‌های خطی وچاپی کلیات دیوان مولانا راه یافته است [٤]. در عین آنکه لطف و متانت کلام مولانا را درین غزلیات نمی‌توان یافت چیزی از شور و هیجان روحی مولانا در این اشعار هست و البته حاکی است از آنکه گوینده مدتها از عمر خود را در همان محیط شور وهیجان روحانی مولانا به‌سر آورده است. یک اثر دیگر وی که نیز حاکی از تقلید عمدی از رسم و شیوهٔ مولاناست تدوین کتابی است منثور به‌نام معارف سلطان‌ولد. این کتاب که‌حاوی

مجالس و تقریرات خود اوست به‌شیوهٔ فیه‌مافیه مولاناست و آن را سلطان‌ولد خودش جمع و تدوین کرده است. نسخه‌یی از آن هم به‌ضمیمهٔ فیه‌مافیه در تهران چاپ شده است و باوجود سعی مؤلف در رعایت بلاغت و انشاء، کلام او به‌طور بارزی فاقد عمق و دقت فیه‌مافیه به‌نظر می‌آید [٥]. در بین آثار منظوم او از همه مشهورتر مثنوی ولدنامه است که در طی آن شاعر خواسته است از زندگی جسمانی و روحانی پدر خویش تصویری درست عرضه کند. این منظومه که وزن حدیقه سنائی را دارد غیر از شرح احوال مولانا، حالات و مقامات بهاءولد، شمس تبریز، صلاح‌الدین زرکوب، و حسام‌الدین چلبی را نیز متضمن است و ظاهراً تا حدی هم می‌خواسته است پاره‌یی اعتراضات را که در عهد او مخالفان و منکران نسبت به‌احوال و اقوال مولانا داشته‌اند رفع کند و وی را از بعضی اتهامات مغرضانه تبرئه و تنزیه نماید. کتاب‌را که شامل حدود ده‌هزار بیت است شاعر در مدت چهار ماه بین ربیع‌الاول و جمادی‌الآخری ٦٩٠ نظم کرده است و همین شتابکاری تا حدی ضعف بیان و رکاکت اسلوب آن را قابل توجیه می‌سازد. اثر دیگر سلطان‌ولد منظومه‌یی است به‌نام رباب‌نامه در وزن و شکل مثنوی مولوی که دفتر دومی هم دارد و این دو دفتر همراه با ولدنامه سه دفتر موسوم به مثنویات‌ولدی را تشکیل می‌دهند. رباب‌نامه با آنکه از لحاظ ادبی ارزش زیادی‌ندارد از لحاظ کمکی که احیاناً در حل بعضی مشکلات مثنوی مولانا به محقق می‌کند خالی از اهمیت نیست. درهرحال در نظم رباب‌نامه هدف وی‌آن بود که در آنچه مربوط به‌پیروی از پدرست به‌قول خود، متابعت و مشابهت به او را «من کل الوجوه» تحقق دهد. ازین رو با آنکه خودش اذعان دارد که‌سخنان مولانا را «بایزیدی باید تا فهم کند» [٦]، باز در طی این منظومه می‌کوشد تا سر سخن مولانا را در حد فهم خلق — یا در حد فهم خویش — به‌بیان آورد. نام و عنوان رباب‌نامه هم خود تا حدی نشان می‌دهد که در تفسیر سخن مولانا، بیش از هر چیزبه «نی‌نامه» نظر دارد،وگویی کلام مولانا را در همان ناله‌های نی خلاصه می‌یابد. در مقدمهٔ منثور رباب‌نامه حتی تصریح می‌کند که مولانا فرموده است «که نی جهت آن می‌نالد که از نیستان و یاران خود جدا شده‌است و دور مانده. در غربت از فرقت نالان است و در نی یک ناله بیش نیست اما در رباب ناله هاست و فراقها زیرا مجموع آن غریبانند که هر یکی از وطن و

جنس خود جداگشته‌اند مثل پوست و موی و آهن و چوب و این‌جمله از فرقت جنس خود در ناله و افغانند پس ناله و زاری رباب بیشتر باشد». با توجه به غزلی که مولانا در مطلع آن می‌گوید: «هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب؟» منشأ الهام سلطان‌ولد را در این کتاب، در کلام خود مولانا می‌توان یافت و پیداست که شرح اسرار مثنوی مولانا هم در نظر سلطان ولد می‌بایست همان شرح نی‌نامه باشد که وی آن‌را نه از زبان نی بلکه از زبان پرناله‌و زاری رباب می‌آغازد. اینکه در نسخه‌های خطی قدیم موجود از کتاب —و حتی در آنچه مربوط به ایام حیات شاعرست— اختلاف ضبط و قرائت در الفاظ و ابیات بسیارست، ظاهراً نشان آنست که شاعر مکرر در کلام خویش تغییرها وارد کرده است —به‌قصد اصلاح. بدون شک وجود سرمشقی مثل مثنوی گوینده را در عین‌حال از اقدام به تقلیدی این اندازه مریدانه هم متردد و متوحش می‌داشته است. درهرحال، معانی عمده‌یی که در رباب‌نامه هست همان معانی مذکور در مثنویست — با بیانی ساده‌تر و توضیحی بیشتر. قسمت عمدهٔ این معانی راگوینده در طی‌عنوانهایی هم که به‌نثر —همچون مقدمه‌یی— در آغاز مباحث خویش آورده است به‌بیان می‌آورد. تقریباً هیچ یک ازین معانی نیست که سابقهٔ آن را در مثنوی نتوان یافت: همهٔ اشیاء تسبیح می‌گویند، همه چیز از پرتو حق ناشی است، رباب به سبب غربت و دور افتادن از اصل خویش است که می‌نالد، هر کسی هم درنالهٔ او قصهٔ غصهٔ خود را می‌یابد چراکه همه چیز درین عالم به‌سرچشمهٔ خویش آهنگ دارد، خداوند به‌قلوب و نیات توجه دارد نه به‌اقوال ظاهری، دنیا جای امتحان است تا معلوم شود در روز الست چه کسانی‌از روی صدق‌بلی‌گفته‌اند، اولیاء حق همه واحدند هر چند که در ظاهر بین آنها تفاوت هم هست، صحبت اولیاء انسان را ولی می‌کند و صحبت اشقیاء شقی، با مجاهده می‌توان حجاب بین انسان و خدا را رفع کرد، آنکس که از خود فانی است هر چه کند فعل او نیست فعل حق است، اصل کلام اولیاء همه یکی است، غم و اندوه جان انسان از فرقت حق است و آدمی برای رستن از غم بیهوده در حصول اسباب جهان می‌کوشد و اینهمه معانی آنگونه که در کلام سلطان‌ولد انعکاس دارد در واقع تابش افکار مولاناست و سلطان‌ولد در بیان مطالب حتی‌گاه حکایات و اشارات مثنوی را تکرار می‌کند یا به‌ابیات و اقوال پدر استشهاد می‌نماید. معهذا وی

نیز مثل پدر کلام خود را نوعی الهام ربانی می‌یابد و یکجا هم در بیان این حال خویش صریحاً می‌گوید: «قایل اینجا عشق باشد نی‌ولد، در حقیقت جمله را بین از احد». البته «رباب‌نامه» در شرح و تفسیر آنچه به‌مولانا الهام شده‌است از آنجا که روشنگریهای یک تربیت یافته مستقیم مولانا را عرضه می‌کند اهمیت دارد اما آنچه به خود شاعر درین کتاب الهام شده است مزیتی چندان ندارد. در مقدمهٔ مثنوی سوم هم که در واقع دنبالهٔ «رباب‌نامه» محسوب است شاعر خاطر نشان می‌کند که آنچه را در احوال طریقت در «رباب‌نامه» مذکور شد درین مثنوی محض تذکار تکرار می‌کند. مثنوی اخیر بدون آنکه چیز تازه‌یی را متضمن باشد در واقع تفسیری از «رباب‌نامه» و «ولدنامه» است[۷]. درهرحال این آثار سلطان‌ولد نشان داد که بین تصوف جوشان و آفرینندهٔ پدر با آنچه از روی آداب مترسمان در این زمینه به‌پسر الهام شده است، چه‌اندازه تفاوت هست!

اثر دیگری که در زمینهٔ شعر تعلیمی صوفیه در همین قرن سلطان‌ولد، به‌وجود آمد منظومهٔ بالنسبه کوچک امابسیار مهمی‌بود به‌نام«گلشن‌راز» که هر چند غالباً تأثیر حکمت ابن‌عربی و بعضی شارحان او را نشان می‌داد و با توجه و علاقه‌یی که گوینده‌اش به‌شیوهٔ شعر عطار داشت به‌سرچشمهٔ معنویت مولانا جلال‌الدین هم نزدیک بود و اینکه تعدادی از شارحان کتاب گه‌گاه در تبیین مقاصد و مطالب وی نیز به‌ابیات مثنوی مولوی استشهاد کرده‌اند در عین حال نشان می‌دهد که فهم درست تمام مندرجات آن کتاب نیز بی‌مدد مثنوی میسر نیست و این رشته که در آثار تعداد دیگری از صوفیه ــ مثل اوحدی، شاه‌داعی، و پیرجمالی اردستانی ــ نیز دنبال شده است حضور و استمرار میراث روحانی مثنوی مولانا را در قسمت عمده‌یی از شعر تعلیمی صوفیه نشان می‌دهد. «گلشن‌راز» در حقیقت منظومه‌یی صوفیانه بود که با زبان اشارت آراء و اقوال صوفیه را در مسایل مختلف مربوط به‌فکر، نفس، معرفت،وحدت و کثرت عوالم، اطوار وجود، سیروسلوک، قرب وبعد، سیر درانفس بانهایت دقت وایجاز تفسیر می‌کردولیکن به‌سبب لطف و دقتی که در بیان آن به‌کار رفته بود چنان در نزد صوفیه‌مقبول شد که در عصر صفویه گه‌گاه به‌منزلهٔ زبدهٔ تمام تعالیم صوفیه تلقی می‌شد و بسیاری از اهل معرفت اهتمام در شرح و تفسیر مطالب و نکات مبهم ومشکل آن را وجههٔ همت ساختند. این منظومه عبارت بود از هزار بیتی در قالب‌مثنوی

و در وزن شیرین و خسرو نظامی که آن را شیخ محمود شبستری از صوفیه و عرفاء آذربایجان در جواب چند سؤال منظوم که از جانب امیرحسینی هروی و از دیار خراسان به‌نزد مشایخ آذربایجان رسیده بود سرود و کوشید در طی آن به سؤالهایی که عارف خراسان طرح کرده بود جواب دهد. سؤالها روی‌هم‌رفته پانزده مسأله بود که امیرحسینی آن را به‌وسیلهٔ رسولی که به‌آذربایجان می‌رفت نزد پیران آن دیار فرستاد و شیخ شبستری به‌اشارت و دستوری یکتن از پیران ولایت بدان سؤالها پاسخ داد — بیت به‌بیت. بعدها همان پاسخ را تفصیل بیشتری داد، و منظومهٔ گلشن‌راز از آن به‌وجود آمد که در حقیقت خلاصه‌یی دقیق و موجز بود از قسمت عمدهٔ عقاید و معارف صوفیه. گلشن‌راز با وجود اختصار فوق‌العاده‌اش متضمن نکات عرفانی و حکمی دقیقی است که تفکرانگیز است. از جمله در دنبال آنچه در سبب نظم کتاب واشارت به‌سؤالات امیرحسینی می‌کند در جواب سؤال پرسنده مسألهٔ «تفکر» را مطرح می‌نماید که به‌اعتقاد وی عبارتست از «رفتن از باطل سوی حق» و دیدن «کل مطلق» در وجود «جزو». این تعبیر او در واقع اساس بینش صوفیه است و تفاوت بین علم صوفی را که کشفی است با علم فیلسوف که استدلالی است بیان می‌کند. شیخ درینجانشان می‌دهد که فلسفی چون احول مانده است وجود را که جز یکی نیست دومی‌بیند و توجه ندارد که از طریق امکان — که خود وجود واقعی و ثابتی ندارد — نمی‌توان به‌وجود واجب — که وجودی جز آن نیست — پی برد. به‌این مسأله، که کدام تفکر شرط راه است و چرا باید تفکر بعضی اوقات طاعت باشد وبعضی اوقات‌گناه؟ می‌گوید آنچه تفکر کردن در آن طاعت است آیات حق — یا آلای او — است تفکر در ذات البته گناه است چرا که آیات وجودشان از ذات است ذات را چگونه می‌توان از راه آیات شناخت؟ در پاسخ این سؤال که «من» چیست و در «خود» سفر کردن انسان چه معنی تواند داشت؟ می‌گوید «من» عبارت از آنست که حقیقت از طریق قبول تعین محدود و معین شود و بدینگونه «من» امریست که برذات وجود عارض شده است اما تعین خودش وهمی بیش نیست و حقیقت ندارد سالك با سفر کردن در«من»می‌تواند بـه‌ماوراء این وهم راه جوید و ازکثرت به‌وحدت برسد. سایل می‌پرسد: چنین مسافری کیست؟ و از شیخ جواب می‌شنود آنکس که زودگذر می‌کند و مثل آن آتش که از میان دود

بیرون می‌آید از خود صافی می‌شود و عارف می‌گردد. در جواب این سؤال که «عارف» کیست و شناسای چیست؟ می‌گوید عارف کسی است که دلش شناسای وجودست و مطلق وجود را می‌نگرد نه تعینات و کثرات را، و این شناسائی وقتی حاصل می‌شود که او بکلی خود را ببازد و از هر تعلق و تعینی آنچنان پاک گردد که در وجود او عارف با معروف یکی شود. سایل می‌پرسد: اگر معروف و عارف جز یکی، جز یک ذات پاک، نیست پس این سودای عرفان و معرفت که در سر این یکمشت خاک هست از کجاست؟ شیخ جواب می‌دهد که هر چند معروف و عارف جز ذات حق نیست اما خاک زمین هم روشنی و تابندگی خود را از خورشید کسب می‌کند و جای تعجب نیست که ذره هوای خورشید را داشته باشد و جواب خود را به‌سؤال «الست» بهانه‌یی برای این سودای عرفان و معرفت بیابد. وقتی سایل می‌پرسد که پس آن اناالحق‌گفتن چه بود که ذرهٔ حقیری چنان دعوی‌کند؟ می‌گوید که این اناالحق‌گفتن کشف رازست و هویدا کردن اسرار، اما باز به‌جز حق کیست تاگوید اناالحق؟ وقتی همهٔ عالم این صدا را دارند، وقتی درختی هم در وادی ایمن صدای انی‌اناالله برمی‌آورد چرا این صدا از نیکبختی مثل پسرمنصور روا نباشد؟ صحبت ازحلول و اتحاد نیست نه خدا بنده می‌شود نه بنده خدا می‌شود فقط تعین و محدودیت از وجود مرتفع می‌گردد و چون جز حق دیگر هستی و وجودی باقی نماند آیااناالحق‌گفتن ازحق غرابت تواند داشت؟ پرسنده باز سؤال می‌کند که پس مخلوق چگونه می‌تواند واصل خوانده شود و این سیر و سلوک او چگونه حاصل تواند شد؟ و شیخ جواب می‌دهد که این وصال برای مخلوق فقط بدینطریق حاصل تواند شد که از خود —از مخلوقیت و خلقیت— جدا بشود تا با آنچه ورای مخلوقیت است آشناگردد چراکه وقتی«ممکن»گردامکان‌برفشاند دیگر چیزی بجز«واجب» نمی‌ماند و بدینگونه آنچه واصل می‌شود دیگر مخلوق نیست. وقتی سایل می‌پرسد که دراین وصال ممکن و واجب مسأله قرب وبعد —دوری و نزدیکی— چگونه مطرح می‌شود شیخ می‌گوید این دوری در حقیقت به‌علت نزدیکی است قرب وبعد وقتی است که واقعاً دویی درکار باشد وقتی این حجاب دربین نباشد فاصله‌یی هم درکار نیست تا صحبت قرب‌وبعد پیش بیاید. به‌علاوه اضافت‌کردن فعل به‌خویش هم کفرست و ممکن باید از وجود خود به‌کلی

خالی شود تا فاصلهٔ بین او و واجب در هم نـوردیده آید و وصال حاصل شود. اینجا برای پرسنده این سؤال پیش می‌آید که پس دریـن لجه بی‌پایان که ممکن را از خود نیست می‌کند و به‌وصال واجب می‌رسد چطور ممکن می‌تواند زبان به‌نطق بگشاید و آن‌گوهر را که از قعر ایـن لجه حـاصل شده است به دیگران عرضه دارد؟ به‌این سؤال شیخ جواب می‌دهد که البته بیان وقال تعبیریست از ادراک و حال اما آنچه اهمیت دارد حال است نه‌قال و لفظ و بیان در مقایسه با حال و عمل حکم پوست را دارد نسبت به‌مغز و ازین روست که باید همه چیز را نادیده‌گرفت و به‌حق توجه داشت. اینجا یک دو سؤال پرسنده مثل معما طرح می‌شود وگویی بیشتر قصد امتحان در میان است از جمله می‌پرسد آن کدام جزوست که از کل خود فزون است و شیخ پاسخ می‌دهد که‌آن جزووجودست چرا که وجود در «موجود»ست و «موجود» که واجدوجودست «کل» است اما جزوآن که وجودست از خودآن شاملتر و افزونترست و در حقیقت، وحدت که تعلق به‌وجود دارد کثرت را که مربوط به‌موجودست در برمی‌گیرد و فرو‑می‌پوشاند چنانکه «واجب» هم که جزو مفهوم وجودست تمام عالم موجود را در زیر سیطرهٔ خود دارد. نه آیا جهان موجودات که کل است در هر طرفةالعین به‌عدم می‌پیوندد و باز به‌وسیلهٔ واجب کـه جزو مفهوم وجودست صورت موجود می‌پذیرد؟ به یک سؤال دیگر هم که باز معماگونه است و می‌پرسد قدیم و محدث چگونه از هم جدا شد، که این عالم شد آن‌دیگر خدا شد؟ جواب شیخ زیرکانه است و می‌گویـد که قدیم و محدث اصلا از هـم جدا نیست آنچه هست و وجود واقعی دارد فقط قدیم است که حق همان است محدث، وجودش اعتباریست و حکم نقطهٔ نورانی را دارد که‌چون آن‌را به‌دوران در آرند به‌شکل دایره جلوه می‌کند. آخرین سؤالها درباب اشارات صوفیه است آنجا که اینها در شعر خویش ازلب وچشم و خط و خال صحبت می‌کنند و از شراب و شمع و شاهد وخرابات و بت و زنار و امثال اینها. شیخ ضمن آنکه این اشارات را تأویل می‌کندنشان می‌دهد که درین عالم هر چه هست تصویری از جهان دیگریست و آنچه در کلام اهل معرفت‌به‌محسوسات تعبیر می‌شود ناظر به‌اموریست که ورای‌محسوس است جز آنکه البته در انتخاب این تعبیرات تناسبات ولوازم را نیز در نظر داشته‌اند اما در واقع این الفاظ از اول در همان معانی غیر محسوس بوده است در معانی

محسوس به‌مناسبت نقل شده است نه برعکس. تفصیلاتی که شیخ در بیان این اشارات داردگه‌گاه لطف و ظرافت شاعرانه نادری به کلام او می‌دهد اما تفصیل واقعی تمام این عقاید را شیخ در سایرآثار خویش مخصوصاً آثار منثور داده است و شرح واقعی گلشن راز می‌بایست بر مطالعه آن آثار مبتنی باشد. باری دربارهٔ زندگی‌واحوال شیخ محمود شبستری سرایندهٔ این منظومه اطلاعات ما مختصرست و آنچه از روایات تذکره نویسان برمی‌آید از خلط و ابهام هم خالی نیست. در بین آثار خود او آنچه بیش ازهراثر دیگرش معلوماتی در باب احوال شاعر و محیط زندگی او به‌دست می‌دهد مثنوی سعادت‌نامه است. از فحوای قول خود او که در گلشن راز می‌گوید که پیش از آن، به‌نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت، به‌نظم مثنوی هرگز نپرداخت؛ بر می‌آید که این منظومه را شاعر باید بعد از اتمام گلشن راز تصنیف کرده باشد[۸]. سعادت‌نامه منظومه‌یی است در وزن حدیقه سنائی در هشت باب و مشتمل بر حکایات و تمثیلات. این نکته هم که در طی آن شاعربه‌مناسبت ازپیران بی‌نام و نشان نزدیک به عصر خویش کسانی چون باباحسن سرخابی، بابافرج تبریزی، خواجه‌محمد کججانی، خواجه عبدالرحیم تبریزی، و خواجه‌صاین الدین تبریزی — وحالات وسخنان آنها — حکایتهایی نقل می‌کند به‌این منظومه تازگی خاصی می‌بخشد و پاره‌یی اطلاعات از محیط حیات خود او عرضه می‌کند. از آن‌جمله در باب خود یکجا یادآوری می‌کند که مدت درازی از زندگی خویش را در «دانش و توحید» صرف کرده است. همچنین خاطرنشان می‌کند که درین مدت «در سفرها چه مصر و شام و حجاز» روزها و شبها در تک‌وتاز بوده است و بسیاری از علما و مشایخ «این فن» را دیده است و از مصنفات آنها از فتوحات و فصوص حکم و امثال آنها هیچ چیز فروگذار نکرده است. با توجه به‌اینکه مدت عمر وی را جمعاً فقط سی‌وسه سال گفته‌اند، اشارت به‌این سفرها شاید غریب به‌نظر آید ولیکن این عمر کوتاه نه با اسفار زیادش منافات تواند داشت نه با آثار متعددش چنانکه عین‌القضاة همدانی و شیخ‌شهاب‌الدین مقتول هم در همین سنین عمر کشته شدند و در عین حال هر دو هم صاحب آثار بسیار بوده‌اند و مسافرتهای متعدد هم کرده‌اند. آنچه در سعادت‌نامه راجع به‌پیران تبریز آمده است مخصوصاً از آن جهت که احوال محیط دینی و عرفانی زادبوم شاعر را روشن می‌کند نیز اهمیت دارد. از آنجمله است کلمات و

حکایاتی که از بابافرج تبریزی نقل می کند — یکتن ازمجذوبان شهر که تا چند قرن بعد از وی نیز خاطرهٔ او باقی بوده است و مقبره‌اش هم زیارتگاه عام شمرده می‌شده است. فی‌المثل یکجا می گوید بابافرج یک روزگفت بد در عالم وجود ندارد و آنچه به‌نظر ما بد می‌آید در واقع چنان نیست. یکی پرسید کافر قتال چه خیری در وجودش هست؟ پیر جواب داد در وجود او دو خیر هست که در وجود هیچ نبی و ولی نیست چون: قاتلش در راه دین جهاد کرده است و مقتولش هم شهید راه حق شده است. بدینگونه سخن شیخ را وقتی در گلشن راز می‌گوید: «ز نیکو هرچه صادرگشت نیکوست» می‌توان تا حدی به‌این کلام بابافرج مربوط شمرد. یک نکتهٔ دیگر که نیز معرف حالت روحی پیران شهرست در سعادت‌نامه از سخنان بابافرج نقل است که جالب و عبرت آموز به‌نظر می‌آید. می گوید امام ابو-منصور حفده (وفات ۵۸۳)، یک‌روز ازین بابای ساده‌دل پرسید که: این جهان محدث است یا نه: قدیم، چیست زین هردو نزد عقل سلیم؟ و بابا جوابی ساده اما عارفانه داد: که فرج تا که دیده بگشاده است، نظرش بر جهان نیفتاده است. بدینگونه است که عارفان ساده‌دل چون‌وچرای متکلمان را نفی و نقد می کرده‌اند از یک بابای دیگر نیز —نامش باباحسن— سخنان جالب نقل می کند که باز حاکی از تأثیر محیط است. این باباحسن را می‌گفته‌اند که بابای هفتاد باباست و کرامات بسیار در باب او نقل می کرده‌اند. شیخ در سعادت‌نامه یکجا در باب وی نقل می کند که از جایی می‌گذشت مردی عامی را دید که در سکرات مرگ افتاده است.گفت این بیچاره اولین دفعه است که دارد جان می‌سپارد ازین روست که اینگونه افگارست. نه آیا هر کس محرم کار حق است هردم صدبار جان می کند و دایم جان بر کف و لب دارد؟ از یک واعظ و شیخ معروف عصر، خواجه‌صاین‌الدین یحیی (وفات ۶۸۳) که چند سالی قبل‌از ولادت وی‌درگذشت نیزسخنی عارفانه‌نقل می کند که نیز حاکی است ازتأثیر محیط‌روحانی تبریز در افکار و احوال شاعر [۹]. شیخ شبستری بنا بر مشهور، سعدالدین لقب داشت و به‌قولی نجم‌الدین. در بارهٔ پدرش عبدالکریم‌بن یحیی گفته‌اند با کمال اسمعیل شاعر اصفهان خویشی داشت و البته ممکن هست درین روایت خلطی هم روی داده باشد. شیخ محمود ظاهراً در حدود ۶۸۷ در تبریز که در آن زمان از مراکز ادب و عرفان ایران به‌شمار می‌آمد ولادت یافت. تبریز —مثل مراغه و سلطانیه—

در آن ایام شاهد طلوع قدرت مغول بود که مخصوصاً غلبهٔ آنها یکنوع هرج‌و-
مرج فکری نیز به‌وجود آورده بودویکچند بین آئین اسلام، آئین نصاری،و آئین
بودا در دربار ایلخانان کشمکش سخت بود تا سرانجام در ۶۹۶ که درآن هنگام
شیخ شبستری کودکی بیش نبود غازان اسلام آورد و بدینگونه یک کشمکش
روحانی خاتمه یافت. وجود بابایان و پیران صوفی در آن ایام و از مدتها پیش
از آن، شور و هیجان روحانی فوق‌العاده‌یی در تبریز به‌وجود آورده بود و شمس
تبریز هم ظاهراً از همین پیران و بابایان شهر بود. مرشد و مربی شیخ محمود هم
که بنابر مشهور تا حدی به‌حکم اشارت او شبستری به نظم گلشن راز پرداخت،
نامش درگلشن نیست. ازگفتهٔ لاهیجی شارح معروف گلشن چنان بر می‌آید که وی
شیخ امین‌الدین نام داشته است. درینصورت ممکن است که شیخ مریدامین‌الدین-
باله بوده باشد که می‌گویند در ۶۹۸ در تبریز به‌صحبت باباحسن بلغاری رسیده
است [۱۰]. به موجب روایات دیگر شیخ وی بهاءالدین یعقوب تبریزی نام
داشته است‌ومی‌گویند قبراو هم درکنار مقبرهٔ همین بهاءالدین یعقوب‌درشبستر،
دروسط باغچه‌یی معروف به‌گلشن‌باقی است[۱۱].می‌گویند شیخ درجوانی مُرد
وسی‌وسه سالی بیش نزیست. عمر کوتاهش که بیشتر در طلب علم و در ریاضت‌و
مسافرت‌گذشت در حدود ۷۲۰ به‌پایان آمد—سه سال بعد از اتمام‌گلشن‌راز.
بعدها هم درکرمان کسانی تحت عنوان خواجگان خود را از احفاد و اولاد او
می‌شمرده‌اند، و هم درشبستر اشخاصی به‌او انتساب می کرده‌اند[۱۲]. به‌موجب
یک روایت مجالس‌العشاق که مثل سایر حکایات مشابه آن کتاب افسانه‌آمیز
می‌نماید، شیخ نسبت بیک تن از شاگردان خویش علاقه‌یی یافت و رساله‌یی
به‌نام شاهدنامه به‌نام او نوشت. گویند علاقهٔ او به‌آن جوان که شیخ ابراهیم
نام داشت — و از اقارب ومنسوبان شیخ اسمعیل سیسی مرشد و استاد شیخ محمد
شیرین مغربی بوده است — سبب شد که طاعنان در بارهٔ هردو زبان به‌بدگویی
بگشایند. گویند آخر، کار بدانجا کشید که مردم برسر کوی و بازار داستان عشق
وی را با آن پسر به‌دستان می‌گفتند و وقت خوش او را ناخوش ساختند [۱۳].
اگر داستان را برای توجیه اقدام او در تصنیف شاهدنامه ساخته باشند باید
خاطرنشان کرد که وجود و صحت انتساب این اثر محل تأمل واقع شده است،
مأخذ روایت هم که مجالس‌العشاق است مورد اعتماد نیست. از اواخر گلشن راز

البته ذوق عشق مجازی پیداست، و از سعادتنامه هم برمی‌آید که شیخ یکچند از عمر خود را در سفرها گذرانیده است و با علماء و مشایخ برخورد و آشنایی داشته است. در هر حال زندگی کوتاه او از حیث آثار و اسفار وی پرمایه بوده است. گذشته ازگلشن راز، و منظومهٔ سعادتنامه که باید بعد از آن تصنیفش کرده باشد، هم ترجمه‌یی از رسالهٔ منهاج‌العابدین غزالی به‌وی نسبت داده‌اند هم دو رساله عرفانی به‌نام رساله مرآةالمحققین، و حق‌الیقین به‌نثر. این دو رسالهٔ اخیر او نیز مثل منظومهٔ گلشن راز کوتاه و پرمعنی به‌نظر می‌آیند و جالب است که شیخ با وجود جوانی و کم‌سالی خویش درطی این دو اثر در تبیین و توضیح مطالب فلسفی و عرفانی پختگی‌ودقت نظر پیرانه‌یی نشان داده است. اگر آنچه درگلشن راز راجع به خود می‌گوید که به نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت راجع به‌این کتاب ها باشد پیداست که آن هردو را قبل از گلشن راز باید تصنیف کرده باشد. آنچه در حق‌الیقین مدار بحث است، نوعی عرفان اشراقی است که در طی آن مثل گلشن راز، شیخ نشان می‌دهد که وجود خدا حاجت به‌اثبات ندارد چراکه او نور سموات و ارض است و پیدایی همه موجودات به‌اوست. می‌گوید، و این گفته یک مورد معروف گلشن راز را به‌خاطر می‌آورد که ادراک شیئی مرئی بی‌واسطه شعاع نور صورت نمی‌بندد اما شعاع نور ازغایت ظهور خود، در «آن حالت غیرمرئی نماید» و طایفه‌یی انکار آن می‌کنند. اینجا احوال نوری راکه واسطهٔ ادراک اشیاء هست و خودش به‌هر چشمی مرئی نیست مقایسه با وجود حق می‌کند که همهٔ اشیاء به‌او ادراک می‌شود و با اینهمه چون وجود او را ادراک نمی‌کنند شاید که بیخبران به‌انکارش هم برآیند. به‌هر حال این کلام شیخ که در آغاز حق‌الیقین می‌گوید، خواننده را به‌یاد آن تمثیل معروف گلشن راز می‌اندازد که طی آن می‌گوید: اگر خورشید بر یک حال بودی...، و بدینگونه رنگ اشراقی راکه در تعلیم عرفانی شیخ هست نشان می‌دهد. همچنین شیخ درین رساله معرفت را عبارت می‌داند از توجه جزوی به‌کلی و می‌گوید که هر چند حرکت به‌سوی حق ناشی از طوع و شوق ارادیست اما جذب کلی نیز در کارست و بی‌آنکه جذبهٔ حق درکار باشد این توجه و معرفت حاصل نتواند شد. شیخ درینجا می‌گوید توجه عاشق که به‌هر حال ناشی از شوق محبت است اقتضای ذلت وی را دارد که عبارت است از عبادت. اما چون این عبادت نتیجهٔ

میثاق الست و در دنبال اعتراف به‌بندگی است انکار منکر نیز عارضی است به‌اندک اشارت زایل می‌گردد و بر اعتراف فطری باز می‌آید. تفاوت بین آنچه معرفت خوانده می‌شود و آنچه علم نام دارد در همین مسأله ادراک است که شیخ در مسأله ادراک نور و وجود مطرح می کند. می‌گوید آن کس که ادراک هستی کلی را آئینهٔ ادراک جزئی می‌یابد و خدا را آن نور واقعی می‌بیند که به‌مدد نور او هرچه را جزاوست می‌توان دریافت ادراک وی معرفت است و آن کس که از ادراک جزئی و از تأمل در آفاق و انفس، کلی را ادراک می کند و به‌عبارت مشهور از اثر راه به‌مؤثر می‌برد ادراکش علم است و همین است که بیشترآیات تنزیل و اخبار و آثار بدان مربوط می‌شود چراکه این به‌افهام نزدیک‌ترست. ازین روست که شیخ در عین آنکه در مقام معرفت تمایل به‌اشراق دارد در مقام علم‌گرایش به‌حکمت اهل استدلال نشان می‌دهد و وقتی می‌خواهد قرآن و برهان را در بیان حقیقت مبدء و معاد به‌کار دارد از برهان مشائیان استفاده می کند و از جوهر و عرض و ممکن و واجب و مقولات عشر که مبنای علم رایج و جاریست و به‌افهام خلق نزدیکترست در مرآة‌المحققین کمک می‌گیرد از آنکه معرفت عارفانه — که مبتنی بر ادراک عالم، مع‌الواسطهٔ نورحق است — در حد هر کس نیست و بدینگونه تعلیم شیخ در عرفان هم جنبهٔ باطنی وسری دارد هم جنبهٔ ظاهری و علنی. این طرز دید در گلشن راز نیز پیداست ومکرر شیخ یادآوری می کند که معرفت حق ورای طور استدلال است و نمی‌توان آنچه را محیط است و وجودش قاهر و غالب و اصلی است از راه آنچه محاط است و وجودش سایه‌وش و تابع و فرعی است اثبات کرد: زهی نادان که او خورشید تابان، به‌نور شمع جوید در بیابان... البته ادراک بسیط یا نفس ادراک که معرفت همان است امریست ورای تفکر چنانکه تفکر حتی حجاب آن نیز هست و شیخ می‌گوید که لاتفکروا فی‌ذات‌الله هم که گفته‌اند اشاره به‌همین است. معهذا علم که ادراک است با تفکر حاصل می‌شود و با تفکر در آیات. بدین سبب است که به‌قول شیخ تفکر را به‌آیات حواله کرده‌اند نه به‌ذات. در حقیقت حکمت ایمان و شریعت هم همین ادراک است که با علم مربوط و موضوع تفکرست. چون، ادراک بسیط که معرفت همان است ورای تفکرست و جنبهٔ فطری دارد و آن‌را نمی‌توان از طریق تفکر جستجو کرد. با اینهمه، و اصل کامل

در هنگام استغراق مقام معرفت اگر به‌علم که از رهگذر حواس داخلی یا خارجی حاصل می‌شود نیز توجه کند، محجوب خواهد شد و اینجاست که به‌قول شیخ به‌موسی خطاب شد که لن‌ترانی ولکن انظرالی الجبل فان‌استقر مکانه فسوف‌ترانی. بدینگونه غایت علم هم که عبارت از ادراک ادراک است عدم ادراک خواهد بود جهت آنکه مدرک (به‌صیغهٔ اسم مفعول) حقیقی غیرمتناهی است و علم متناهی، و وقتی به‌ادراک عدم ادراک نایل آید به‌استغراق مدرک (به‌صیغهٔ اسم فاعل) در مدرک (به‌صیغهٔ اسم مفعول) راه یافته است که مقام حیرت است و حد اعلای علم و حاصل نهایی‌آن هم هست. بیان این نکات که درحق‌الیقین آمده است خالی از ابهام و ایراد نیست اما همین اندازه نشان می‌دهد که عرفان شبستری اشراقی و بسیار دقیق و لطیف است و با اینهمه فهم اسرارکلام او را در گلشن راز نیز باید از همین رسالات منثورش جست— کاری که از شارحان‌گلشن فقط لاهیجی غالباً بدان توجه داشته است. اما اینکه شیخ در مرآةالمحققین به‌روش حکماء مشائی در احوال نفس و قوای طبیعی بحث می کند از آن روست که بر شیوهٔ اهل علم می‌خواهد درین کتاب آئینه‌یی درست کند که چون انسان در آن نگرد خویشتن را در آن بتواند دید و از طریق خودشناسی به‌خداشناسی بتواند رسید — یعنی به‌آنچه شیخ ادراکش می‌خواند. چون، ادراک بسیط امریست که به‌اعتقاد وی ورای تعلیم وتفکرست و درحوصلهٔ تعبیر و بیان اهل عبارت هم نمی‌گنجد. اینکه در وجود انسان یک عالم صغیر هست که مسخر روح است به‌اعتقاد شیخ می‌تواند شاهدی بسنده باشد بر آنکه عالم کبیر هم که انسان نسخهٔ آنست می‌بایست مسخر حق باشد — امری که ورای اوست. ازین روست که تأمل در احوال خود، انسان را به‌ادراک ادراک می‌رساند که علم است. چنانکه تأمل درین نکته که انسان پیش از آنکه در صورت انسانی ولادت بیابد در مراحل حیوانی، نباتی، و جمادی سیر کرده است و بعدها به‌تربیت حق از هر مرحله‌گذشته است تا به‌شکل نطفه برای قبول صورت انسانی آماده شده است، و همچنین توجه به‌این دقیقه که جسم و اجزاء بدن دایم در حال تحلیل و تغییرست و اجزایی که فی‌المثل در سن پنجسالگی در بدن ما هست با آن اجزاء که در سی سالگی در وجود ما هست تفاوت دارد در حالیکه روح ما تغییری ندارد و همانست که بود، این نکته را به‌ذهن می‌نشاند که پس

انسان درگذشته منازل معاد را طی کرده است ازکودکی به‌جوانی و از جوانی به‌پیری و البته بازگشت وی نیز از همین راه خواهد بود اما به‌عکس. به‌علاوه جسم اگر خلل می‌پذیرد و دگرگون می‌شود نه آیا روح همواره همانست که بود؟ پس بقای آن بعد از فنای جسم محقق است. باری مرآةالمحققین وعین‌الیقین حاوی‌مطالبی است که شاید آنچه را در گلشن راز مبهم یا مجمل مانده است بهتر از هرشرح روشن تواند کرد. البته در حق‌الیقین گه‌گاه ذوق کلام خواجه‌انصاری هست اما در مرآةالمحققین نیست و با اینهمه، تردیدی که در صحت انتساب رسالهٔ‌اخیر به‌شیخ کرده‌اند با وجود شهرت این انتساب وجهی ندارد [۱٤]. در هرحال اساس کار شیخ در تبیین مسایل مربوط به‌مبدء و معاد درین هر دو رساله‌مبتنی است برقرآن و برهان و با اینهمه تأکید می کند که فهم این مسایل هم تجرید کردن باطن از امور عادی و رهایی یافتن از تقالید و شکوک را لازم دارد وهم استعداد ادراک عوالم ذوقی را. این نکته درواقع در موردگلشن‌راز هم‌معتبرست و سر آنکه آنهمه شرح و تفسیر براین کتاب کوچک نوشته‌اند آنست که هر خواننده‌یی خود را برای فهم آن آماده نکرده است. در حقیقت تعداد این‌شرحها بسیارست و تمام آنها نیز با مشرب عرفانی شیخ کاملا موافق نیست چنانکه هم شارحان عهد صفوی کتاب را برمشرب امامیه تفسیر کرده‌اند، هم اسمعیلیهٔ‌باطنی در «بعضی تأویلات‌گلشن‌راز» آن را موافق طریقهٔ خود شرح نموده‌اند حتی یک شارح متأخر — محمد ابراهیم سبزوای — هم ضمن شرح خویش اقوال شیخ را درباب نبی‌و ولی دستاویزی کرده است تا به‌«بیان بطلان‌بابیها» درباب‌مسألهٔ امام دوازدهم بپردازد. درهرحال‌گلشن‌راز مهمترین آثار شیخ شبستری تلقی شده است و به‌خاطر ایجاز و جامعیتی که در تبیین عقاید و مبادی صوفیه داشته‌است از همان اوایل انتشار شرحهایی برآن نوشته‌اند و می‌گویند پسر شیخ و یک شاگردش هم‌شرحی برآن نوشته‌اند — به‌علاوه شاه نعمةالله ولی، شاه‌داعی شیرازی قاضی میرحسین میبدی، جلال‌الدین دوانی، و حتی ملامحسن فیض هم‌شرحهایی براین منظومه دارند. این شهرت و قبول فوق‌العاده گلشن‌راز برای نقادان و محققان‌گه‌گاه اسباب حیرت هم شده است مخصوصاً که چندان ارزش ادبی و ابتکارشاعرانه‌یی هم درآن نمی‌توان یافت و ازین رو بعضی محققان تنها مزیت آن را عبارت دیده‌اند از روشنی و سودمندی آن نه چیز دیگر[۱۵] و البته

سودمندی آن که ناشی از جامعیت و شمول فوق‌العادهٔ آن است درست است اما روشنی آن ادعایی است که وجود اینهمه شرحها تصدیق آن را دشوار می کند. به‌هرحال با آنکه در کتاب بنای کار برایجاز فوق‌العاده بوده است شاعر با قدرت و مهارت عجیبی توانسته است قسمت عمدهٔ اصول و مبادی صوفیه را در طی جوابهایی که به‌سؤالات امیرحسینی داده است بگنجاند. عبث نیست که در دورهٔ صفویه این کتاب همه جا به‌مثابهٔ زبده و خلاصهٔ جامع عقاید صوفیه تلقی می‌شد. چنانکه شاردن جهانگرد فرانسوی ضمن بیان عقاید صوفیه خاطر نشان می کرد که صوفیه کتابی به‌نام گلشن‌راز دارند که جامع الهیات آنهاست، و برنیه جهانگرد دیگر در همین ایام ضمن آنکه اعتقادصوفیه رادرباب وجود نفس کل بیان می کرد آن را مستند به کتاب‌گلشن‌راز آنها می‌نمود که به قول وی اشعاری ممتاز ومبالغه‌آمیز داشت[۱۶]. در واقع غیر ازین اشارتها که درگزارش جهانگردان درباب اهمیت این کتاب وجود داشت انتشار متن آن با ترجمهٔ آلمانی و با مقدمه‌یی جالب و فوق‌العاده متکلف به وسیله هامرپورگشتال (۱۸۳۸) و توجه کسانی چون دکتر ثالوك (۱۸۲۰)، و وینفلد (۱۸۸۰) به‌مطالب عرفانی مهم آن نیز از اسباب عمدهٔ شهرت فوق‌العادهٔ کتاب در نزد محققان اروپائی شد و جالب آنست که وینفلد در تبیین این نکته که اشارت به‌بعضی اقوال وعقاید نصاری درین منظومه‌حاکی از آشنایی شیخ با آیین نصاری است خاطرنشان می کند که چون در دوران‌حیات شبستری سفرا و نمایندگانی از دربار پاپ به‌تبریز می‌رفته‌اند ممکن هست‌آشنایی شیخ بـا آیین نصـاری نـاشی از ملاقات و مباحثه با این‌گونه اشخـاص بوده بـاشد [۱۷]. بـدون شك این احتمال وینفلد، بسیار ضعیف و ساده‌لوحانه است و اینگونه آشنایی با مبادی و عقاید اقوام وملل دیگر را معاشرت و ارتباط دایم و مستمر بین‌مسلمین واهل کتاب‌خودشرق به‌قدر کافی می‌تواند توجیه کند تا حاجت به‌چنین احتمالهای بعید نباشد. در بین شرحهایی که برمنظومهٔ گلشن‌راز نوشته‌اند شرح لاهیجی، که مفاتیح‌الاعجاز نام دارد، اهمیت و امتیاز خاص دارد. مؤلف این شرح شمس‌الدین محمدبن یحیی‌بن علی‌گیلانی لاهیجی صوفی و متأله‌عصر، از خلفاء سید محمد نوربخش، خود شاعر بود و با تخلص اسیری شعر می‌سرود. تمایلات شیعی وی — که ارتباط با سید محمد نوربخش و استمرار برخلافت او در شیراز نیز مربوط بدان است — نه فقط در اینکه خاتم‌الاولیاء را با مهدی

شیعه منطبق می کند بلکه نیز در بیانی که از ارتباط بین مفهوم ولایت و نبوت دارد آشکارست. تفسیر لاهیجی به‌یک تعبیر رساله‌یی است درباب معرفت انسان‌کامل و ازین حیث ارتباط کبرویه ونوربخشیه را با تعالیم امثال ابن‌عربی و سعدالدین حموی و عزیز نسفی وسیدحیدر آملی نشان می‌دهد. غیر از مفاتیح‌الاعجاز فی‌شرح‌گلشن‌راز و دیوان اسیری که نزدیک پنجهزار بیت را شامل است مثنوبی در بحررمل مسدس به نام اسرار الشهود و همچنین تعدادی رسالات کوچک مستقل هر یک در شرح ابیاتی از اقوال دشوار صوفیه از جمله ابوسعید ابوالخیر، سنائی، مولوی و دیگران —نیز به‌لاهیجی منسوبست [۱۸]. مفاتیح‌الاعجاز منظومهٔ گلشن‌راز را بیت به بیت شرح می کند و در طی شرح، مسایل مهم فلسفی و کلامی را از نظرگاه صوفیه تفسیر می‌نماید. این شرح که مؤلف آن را در ذی‌الحجه سال ۸۷۷ شروع کرده است بعدها نزد محققان بهترین خلاصهٔ حکمت صوفیه و کاملترین شرحهای گلشن‌راز شناخته شد. شارح درطی کتاب انتساب و ارتباط خود را به‌سید محمد نوربخش اظهار می کند، از واقعات و تجارب‌عرفانی خود مکرر یاد می کند و در ضمن شرح تعلیم صوفیه بین اصطلاحات ابن‌عربی و شارحان او با تعالیم مشایخ کبرویه — از جمله میرسیدعلی همدانی — تلفیق می‌نماید. همچنین از مثنوی مولوی، دیوان مغربی، و از کلمات خواجه عبدالله‌انصاری، امام غزالی، روزبهان بقلی، حلاج، و جنید نیز به‌مناسبت اقوالی نقل می‌نماید و جای‌جای به مناسبت، غیراز مثنوی و دیوان مغربی، از اشعار خودش نیز ابیاتی می‌آورد. لاهیجی چنانکه از روایات تذکره نویسان و همچنین از مواضع مختلف مفاتیح‌الاعجاز برمی‌آید بعد از اتمام تحصیلات رسمی خویش در حدود سنهٔ ۸۴۹ به‌صحبت سید محمد نوربخش از مشایخ سلسله ذهبیه و مؤسس طایفهٔ نوربخشیه رسید ودر مدت شانزده سال مصاحبت با او مکرر درتحت مراقبت و نظارت شیخ به‌چله‌نشینی و ریاضت و طی کردن مراتب سلوک و حتی ارشاد طالبان اشتغال داشت. بعد از وفات سید در ۸۶۹ وی در شیراز به‌عنوان خلیفه او در فارس به‌دعوت و ارشاد پرداخت و ظاهراً سه چهار سالی قبل از وفات شیخ در شیراز سکونت جسته بود و در آنجا خانقاهی هم داشت که به‌نام مرشدش نوریه خوانده می‌شد. درینجا لاهیجی به‌عزلت و ریاضت، تصنیف و تحریر کتاب، و تربیت و ارشاد مریدان پرداخت. شاه اسمعیل صفوی در طی

مسافرت خویش به‌شیراز با وی ملاقات کرد و در حق او تکریم نشان داد. لاهیجی چنانکه در نزد سیدنوربخش و بعضی مشایخ او سنت بود در تمام عمر لباس سیاه می‌پوشید و این ظاهراً اشارت به‌قرب مقام ولایت بود اما در جواب سؤالی که شاه‌اسمعیل درباب این لباس از وی کرد آن را به‌رعایت تعزیهٔ امام حسین منسوب داشت. در تمام مدت عزلت و انزوای شیراز لاهیجی مورد توجه و احترام فوق‌العادهٔ فضلاء عصر واقع بود. چنانکه قاضی میرحسین میبدی و جلال‌الدین دوانی نسبت به‌وی تکریم بسیار می‌کردند و حتی عبدالرحمن‌جامی کتاب *مفاتیح* او را درخور ستایش بسیار یافت. وفات لاهیجی آنگونه که از یک ماده تاریخ مشهور مستفاد می‌شود در سنهٔ ۹۱۲ روی داده است. از تواریخ دیگر که درین‌باب نقل شده است سال ۸۶۹ قطعاً خطاست و مربوط به تاریخ وفات استاد و مرشد او سیدمحمدنوربخش است سال ۹۸۰ هم با دوران حیات او نمی‌سازد و بیشک ناشی از خلط و خطاست [۱۹]. پسر شیخ موسوم به محیی‌الدین احمد (وفات ۹۲۱) نیز شاعر بود و با آنکه در شیراز ولادت ووفات یافت به‌شیخ زادهٔ لاهیجی مشهورست — با تخلص فدائی [۲۰].

جوینده خراسانی که سؤالات منظوم او گلشن راز شبستری را به‌وجود آورد خود نیز یک عارف و شاعر بنام بود — امیرحسینی‌سادات، یا هروی. وی حسین‌بن غانم (یا عالم)بن‌ابی‌الحسن نام داشت، با لقب امیر رکن‌الدین. از یک خانوادهٔ بزرگ سادات در نواحی غور بود و ظاهراً با پادشاهان غور نیز انتساب داشت. گرایش او به‌تصوف هم در دنبال واقعه‌یی روی داد که یادآور توبهٔ ابراهیم ادهم است، و نظیر آن. به‌موجب روایات، که رنگ افسانه هم البته در آن هست، وی در دنبال توبه و تجرد، همراه جولقیان قلندر به‌هند رفت و در مولتان به‌طریقهٔ سهروردیه پیوست معهذا برخلاف آنچه از یک اشارت وی در *کنزالرموز* ممکن است به‌ذهن آید وی در هند به‌صحبت شیخ بهاءالدین زکریای مولتانی نرسید و آنچه در آنجا راجع به‌انتساب خویش به‌شیخ می‌گوید مراد انتساب روحانی و معنوی‌است نه‌جسمانی و ظاهری. شیخ وی رکن‌الدین‌ابوالفتح مولتانی (وفات ۷۳۵) نام داشته است که پسر شیخ صدرالدین‌مولتانی و نوادهٔ بهاءالدین زکریاست [۲۱]. در واقع از یک اثر شاعر به‌نام *نزهةالارواح* برمی‌آید که آن را در سال ۷۱۱ به‌پایان آورده است — و در سن چهل سالگی.

بدینگونه چون ولادتش در ۶۷۱ هجری است ممکن نیست بهاءالدین زکریا (وفات ۶۶۶) یا شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۶۳۶) را ملاقات کرده باشد احتمال دارد قسمتی از روایات مربوط به‌فخرالدین‌عراقی — از جمله صحبت قلندران و ارادت نسبت به‌شیخ بهاءالدین زکریا — با احوال وی خلط شده باشد. در هرحال بنابر مشهور در بازگشت از هند میرحسینی در هرات به‌ارشاد طالبان پرداخت و مریدان بسیار در آنجا برگرد وی جمع شدند. سؤالهایی که وی درباب مسایل راجع به‌تصوف مطرح کرده بود، بارها در آثار عرفانی خود وی مطرح شده بود و ظاهراً تجدید طرح آنها برای فتح‌باب آشنائی بود — نه آزمایش مشایخ تبریز ونه‌حاجت‌واقعی به‌جواب‌آنها. این‌طرز فتح باب آشنائی و دوستی نیز همیشه در بین صوفیه و علماء متداول بود طرفه آنست که این فتح باب آشنایی — از طریق سؤال و جواب — هم با سالهای پایان عمر هر دو طرف مواجه شد. چراکه جواب شیخ شبستری در شوال ۷۱۷ نظم شد، وامیر‌حسینی به‌یک روایت در شوال ۷۱۸ وفات یافت — تقریباً دو سالی قبل ازشیخ شبستری. البته درباب تاریخ وفات آنها روایات دیگر هم هست اما به‌طور قطع آن‌باب آشنایی که با سؤال و جواب مربوط مسایل گلشن‌راز بین آنها مفتوح شد خیلی زود با مرگ آنها بسته شد. مجموعهٔ آثار میرحسینی، بیشتر شامل شعرست خاصه مثنویات. در بین این آثارسی‌نامه‌منظومه‌ایست محتوی سی‌نامهٔ عاشقانه — به‌شیوهٔ ده‌نامه‌های متداول در آن ایام، در بیان مراتب و احوال عشق وعاشقی پنج‌گنج شامل پنج قصیدهٔ تحقیقی و عرفانی است به‌شیوهٔ سنائی اما نه با آن‌قوت و عظمت فکر و بیان. نزهةالارواح مجموعه‌یی عرفانی است در بیست وهشت فصل به‌نظم و نثر، کنزالرموز منظومه‌یی است کوتاه بروزن منطق‌الطیر عطار و در بیان سیرو سلوک، چنانکه زادالمسافرین هم منظومه‌یی کوتاه است در هشت مقاله، و بروزن لیلی و مجنون نظامی. غیر از این پنج اثر چند کتاب دیگر نیز به وی منسوب است: صراط‌المستقیم، روح‌الارواح، طرب‌المجالس، می‌نامه، قلندرنامه و دیوان شعر. در آثار میرحسینی شوق و درد واقعی عارفانه به‌طور بارزی جلوه دارد. از مثنوی زادالمسافرین او، مخصوصاً برمی‌آید که مسایل مربوط به‌معرفت — که در سؤالات گلشن‌راز هم مطرح است — تا چه حد ذهن او را مشغول می‌داشته است.

در اواخر عصر تاتار شعر تعلیمی صوفیانه آخرین نمایندگان بزرگ خود را در آثار کسانی چون اوحدی، شاه داعی، و پیرجمالی عرضه کرد. در واقع همانگونه که حکمت نظری صوفیه درگلشن راز تلخیص شد خلاصهٔ حکمت عملی آنها در یک منظومهٔ معروف اوحدی مجال تجلی یافت — جام‌جم. این منظومه درحقیقت یک آیئنهٔ واقعی از اخلاق صوفیه عصرست — چنانکه بود و چنانکه می‌بایست باشد. سرایندهٔ منظومه که اوحدی مراغه خوانده می‌شد اصلش از اصفهان بودو اوحدالدین بن حسین نام داشت. تخلص اوحدی هم ظاهراً از همین شهرت ونام او اخذ شد چرا که ارتباط او با اوحدالدین کرمانی نه از لحاظ توافق مشرب و طریقت مقبولست نه از لحاظ عصر و زمان زندگی [۲۲]. وی در مدت زندگی سفرهای متعدد کرد و اشارت به‌بعضی از این سفرها هم در آثارش هست شاید آن سختی شصت ساله که وی یکجا در جام‌جم، تمام عمر خود را در آن خلاصه می کند — اوحدی شصت سال سختی دید — اشاره‌یی باشد به‌همین سفرها و سختیهای سفر. در هرصورت اواخر عمر اوحدی در مراغه‌گذشت و در کنارصافی-رود: که تکرار نام آن در اشعار وی بعضی را به‌این اندیشه افکنده است که‌صافی شاید تخلص قدیم او بوده است. منظومهٔ جام‌جم را — در وزن حدیقهٔ سنائی — در سال ۷۳۳ هجری ساخت و به‌نام ابوسعید ایلخان. شهرت و قبول فوق‌العادهٔ این منظومه هم بیشک تا حد زیادی به‌سبب سادگی و لطافت کم نظیر آن بود. این شهرت و قبول چنان بود که دولتشاه با لحن مبالغه‌یی که شیوهٔ اوست می‌گوید بعد از اتمام کتاب در طی یکماه چهارصد نسخه از روی آن نوشته شد. اگر در این ایام آنگونه که خود شاعر به کنایه یاد می کند شصت سالی —بیش یا کم — از عمر وی می‌گذشته است ولادتش می‌بایست در حدود سنه ۶۷۳ روی داده باشد — دوران خواجه‌نصیر طوسی و رونق رصدخانهٔ مراغه. منظومهٔ جام‌جم را شاعر به‌خواجه غیاث‌الدین پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر هدیه کرد چنانکه یک منظومهٔ دیگر وی — ده‌نامه یا منطق‌العشاق — نیز به‌یکتن از نبیرگان خواجه‌نصیر طوسی اهدا شد — وجیه‌الدین، شاه یوسف، شاعر، آنگونه که از اقوال وی برمی‌آید سفرهای متعدد کرد و ذکر مکرر بصره و بغداد و دمشق در دیوان وی نشان می‌دهد که می‌بایست در بلاد خارج از قلمرو زبان فارسی نیز مسافرتهایی کرده باشد. معهذا پایان عمر وی در مراغه‌گذشت و در

همین شهر بود که بنابر مشهور در ۱۰ رمضان ۷۳۸ وفات یافت. آثار وی، غیر از دیوانش که شامل قصاید و غزلیات و رباعیات است و نزدیک ده‌هزار بیت‌دارد عبارتست از همین دو منظومهٔ معروف: جام‌جم، و ده‌نامه [۲۳]. سبک بیان اوحدی در غزل سادگی و لطافت خاص دارد و هر چند کلام اوگه‌گاه درین زمینه شیوهٔ سعدی و سنائی و عراقی را هم به‌خاطر می‌آورد روی‌هم‌رفته آن شور و هیجانی که کلام شعراء بزرگ را ممتاز می‌کند غالباً در سخن او نیست. منطق‌العشاق یا ده‌نامه هم حاوی ده‌نامه یا پیام عاشقانهٔ خیالی است که بین عاشقی بی‌نام با معشوقی بی‌نشان رد وبدل می‌شود و این شیوه نزد بعضی دیگر از شاعران آن ایام رایج بوده است اما اوحدی — به‌تشویق ممدوح خویش وجیه‌الدین شاه‌یوسف — در صدد بوده است درین زمینه ده‌نامه‌یی بسراید که باآنچه دیگران گفته‌اند تفاوت داشته باشد. در این منظومه که جمعاً ۵۱۳ بیت بیش ندارد سبک بیان مخلوطی است از شیوهٔ نظامی و فخراسعدگرگانی اما کلام خالی از درد و سوزی نیست. با اینهمه شاهکار اوحدی همان منظومهٔ جام‌جم است که در وزن حدیقهٔ سنائی شامل مسایل اخلاقی و تربیتی صوفیانه است، و در حدود چهار هزار و پانصد بیت دارد. البته از یک منظومهٔ راجع به‌اخلاق و تربیت عمق و دقت گلشن‌راز را که در معارف و حقایق صوفیه است نمی‌توان توقع داشت چنانکه در قیاس با حدیقه نیز که اوحدی به‌تتبع آن نظر داشته‌است نمی‌توان برای این منظومهٔ ساده و عاری از غور و تحقیق ارزش زیادی قایل شد معهذا جام‌جم آئینهٔ روشنی است از آداب و اخلاق عصر و مخصوصاً درباب تعالیم اخلاقی متداول در نزد صوفیهٔ آن زمان نکات سودمندی از آن می‌توان به‌دست آورد. در عین‌حال کتاب فقط شامل اخلاق نیست، تا حدی نیز مشتمل برتمام مسایل مربوط به‌مبدء و معادست. مثل یک جام واقعی درگردش این جام‌جم نیز سه دور هست که بدون اتمام این دورها کار درکشندهٔ جام به پایان نمی‌آید و سیروسلوک روحانی حاصل نمی‌شود. شاعر که علم را وسیلهٔ ترقی نفوس می‌خواند یادآوری می‌کند که در علم، شناخت احوال عالم، شناخت حقیقت زندگی، و شناخت پایان کار ضرورت دارد و جام‌جم مثل یک جام‌روحانی می‌بایست در طی سه‌دور که دارد، رموز و اسرار مربوط به‌عالم، زندگی، و فرجام کار را روشن کند. بدینگونه، دور اول جام‌جم در مبدء آفرینش است که‌آشنایی

با آن به‌قول شاعر عالم دیگری پیش روی انسان می‌گشاید. دور دوم در احوال معیشت است که آزمایشهای زندگی‌را بیان می‌دارد و نمایشهایی را که در آن هست بی‌نقاب می‌کند. دور سوم در شرح معاد خلایق و احوال آخرت است که آزو امل را در وجود انسان به‌خواب می‌برد و چشم بیدار وی را به‌حقایق می‌گشاید بیان این احوال تنها با وعظ و تعلیم نیست ناچار شاعر در تبیین مقاصد خویش از قصه‌ها و تمثیلات هم بهره می‌گیرد و پاره‌یی ازین حکایات نیز خالی از لطف نیست. در اخلاق مخصوصاً تأکیدی که درباب محبت و شفقت دارد حاکی از امتزاج روح مسیحی و اسلامی درینگونه تعالیم صوفیه است. از جمله یکجا در بیان شفقت برمخلوقات حکایتی از عیسی نقل می‌کند و می‌گوید خری داشت کبود که حتی یک فرسنگ را هم در روز نمی‌توانست رفت. یکشب عیسی دویست بار خر خود را به‌آب برد و چون خر آب نمی‌خورد وی بی‌آنکه خود را خسته بیابد دوباره او را به‌آب می‌برد. حواریان روز دیگر سبب پرسیدند عیسی گفت او زبان ندارد چطور من می‌توانم سیراب چشم به‌هم بگذارم و این بی‌زبان تشنه بماند؟ آنچه شاعر در اخلاق توصیه می‌کند نرمی است و اجتناب ازافراط این همان اعتدال است که حکماء اخلاقی هم فضیلت را عبارت از آن دانسته‌اند و در آن‌باب تأکید بسیار کرده‌اند. یک خاصیت عمدهٔ مثنوی نشانهایی است که از شیخان دروغ، فتوت داران دروغ، و از احوال کسانی می‌دهد که تصوف و خانقاه و لنگر را بهانه‌یی کرده‌اند برای هوسناکی خویش. فسادی را که تدریجاً از افراط در تربیت صوفیه و مخصوصاً در ایجاد خانقاه و سلسه پدید آمد در طی این مثنوی به‌خوبی می‌توان یافت. نه آیا به‌همین سبب بود که همیشه بعضی از روشن رایان صوفیه از مجالس متصوفه و انجمنهای سماع و ازفرقه‌ها و سلسله‌های آنها انتقاد می‌کرده‌اند و اینهمه را، خلاف راه واقعی تصوف می‌دانسته‌اند؟

شاه‌داعی شیرازی شاعر و واعظ صوفی مسلک این ایام از جمله کسانی بود که خود با این سلسله‌ها ارتباط داشت، و به‌علت انتساب و ارادت به‌شاه‌نعمة‌الله ولی و بعضی دیگر از مشایخ عصر، از پیشروان طریقهٔ خانقاه‌ها در شعر صوفیانه به‌شمار می‌آمد. وی‌نظام‌الدین محمود نام داشت و نسب به‌حسن بن قاسم‌زیدی داعی طبرستان و معروف به‌داعی صغیر می‌رسانید. وی در حدود ۸۱۰ به

دنیا آمد و در جمادی‌الاولی سال ۸۷۰ وفات یافت. در جوانی مسافرتهای بسیار کرد و به‌همین سبب با مشایخ مختلف و سلسله‌های متعدد صوفیه ارتباط پیدا کرد. از قراین پیداست که در جوانی—و به‌هرحال قبل از بیست وچهارسالگی— به‌کرمان رفت و دست ارادت به‌شاه نعمة‌الله ولی (وفات ۸۳۴) داد. این ارادت به‌شاه نعمة‌الله ظاهراً به‌اشارت شیخ وی مرشدالدین ابواسحق (وفات ۸۰۱) انجام یافت. معهذا این انتساب به‌طریقهٔ نعمة‌اللهی وی را از ارتباط و انتساب با سایر سلاسل هم مانع نیامد. از همین رو بود که هم نسبت به‌سیدی احمد کبیر اظهار ارادت کرد و خود را احمدی خواند و هم نسبت به‌سلسلهٔ قادریه تمایل نشان داد [۲٤]. به‌علاوه با شیخ شمس‌الدین خلیفه از خلفای شیخ صدرالدین اردبیلی نیز ارتباط داشت و پیداست که در صحبت مشایخ عصر طالب کمال بود و می‌خواست با معاشرت و مصاحبت به‌اسرار و رموز طریقت مشایخ آشنایی بیابد. شاه‌داعی باآنکه مذهب شافعی داشت مثل شیخ و مرشد دل خود شاه‌نعمة‌الله‌ولی نسبت به‌اهل بیت رسالت اخلاص و علاقهٔ تمام می‌ورزید. مدت سی‌سال در شیراز به وعظ اشتغال داشت، یکبار نیز چنانکه از منظومهٔ مشاهد وی بر می‌آید، به‌سفر حج رفت. در بین آثار او شرحهایی برگلشن راز، بر مثنوی مولانا‌جلال‌الدین وبربعضی کلمات محیی‌الدین بن عربی هست که مشرب اورا درتصوف نشان می‌دهد. اشعار وی که بیشتر فارسی است و معدودی (حدود یکصد وپنجاه بیت) عربی و ملمع نیز در آن هست بالغ برحدود چهارده هزار بیت می‌شود که از آنجمله بعضی ابیات به‌لهجهٔ شیرازی نیز در آن آمده است. قصاید، ترجیعات‌و غزلیاتش که‌لطف‌وعمق چندانی ندارد، به‌شیوهٔ سعدی وامیر خسرو در دیوان‌های مختلف تدوین شده است با نامهای مستقل: واردات، صادرات، حدسیات، کان‌ملاحت، سخن‌تازه، وفیض‌مجدد. اما مثنویاتش که به سبک نظامی و امیرخسرو گفته است از این جهت تازگی دارد که غالباً کوتاه است و گه‌گاه مشتمل برانواع دیگر شعر — مثل قصیده و غزل. این مثنویات که مجموعهٔ‌آنها را، سته می‌خوانند مشتمل است بر: مشاهد در حدود ۵۷۰ بیت بروزن مخزن‌الاسرار نظامی، گنج‌روان در حدود ۸۰۰ بیت بروزن اسکندرنامه، چهل‌صباح در حدود ۷۷۰ بیت بروزن لیلی و مجنون، چهار چمن در حدود ۹۷۰ بیت بروزن هفت گنبد، چشمهٔ‌زندگانی در حدود ۷۵۰ بیت بروزن شیرین و خسرو، و عشق نامه درحدود ۱۲۰۰

بیت بروزن مثنوی مولوی. این «ستهٔ مختلفة‌الاوزان» وی بین سالهای ۷۳۶ و ۷۵۶ نظم‌شده است و آنچه در طی آنها سورد بحث گشته است مسایل مربوط به تعلیم صوفیه است: توحید، کشف، احوال و مقامات، سیروسلوک، عالم صغیر وعالم کبیر، و مراتب عشق. مثنوی چهار چمن گفت وشنودیست بین شوق، ریاحین، و بلبل که هر چند ابتکاری ملال‌انگیز و تکلف‌آمیزست به‌خاطر اشتمالش برمعانی عرفانی وصوفیانه در اینجا خالی از اهمیت نیست. دیوانهای شاعر مجموعه‌هایی است از غزلیات، قصاید و ترکیبات که مخصوصاً مناقب و مدایح ائمه در آنها فراوان است. در بین سایر آثار او چند شرح را می‌توان نام برد که برقسمتهایی از آثار صوفیه نوشته است و حاکی است از مشرب تعلیم او. از آنجمله است درالبحر در شرح بیت عطار، نسائم‌گلشن در شرح گلشن‌راز، جواهرالکنوز در شرح رباعیات سعدالدین حموی، شرح مثنوی ملای روم که شامل مشکلات سه دفتر اول‌است و حتی شرح و ترجمهٔ بعضی کلمات محیی‌الدین بن العربی. مجموعهٔ رسالات منسوب به‌او تقریباً چهل رساله است و نشان می‌دهد که نویسنده با کتب و آثار صوفیه و با مسایل مربوط به‌عشق و جمال و وحدت وجود انس خاصی داشته است. در شاعری به‌طریقهٔ خسرو و نظامی می‌رفته است اما اینکه خود را گه‌گاه نظامی یا نظامی ثانی می‌خواند ظاهراً غیر از علاقه‌اش به‌تتبع شاعرگنجه تا حدی به‌خاطر انتساب به‌لقب خویش بوده است: نظام‌الدین. در مثنویات سته که عمدهٔ شعر تعلیمی او را در بردارد لطف احساس شاعرگه‌گاه ذوق محبت دارد و درد وسوزی به‌بیانش می‌بخشد. با اینهمه شعر تعلیمی او خلاصه‌یی از تعلیم صوفیه است. در منظومهٔ مشاهد و گنج روان رمز وحدت را در تمثیل آب و نور بیان می‌کند. نه آیا یک موج و یک‌قطره هم عین دریاست و روشنایی در همهٔ عالم از یک نورست؟ این ماوسنی که تفاوت افراد را نشان می‌دهد اختلاف رنگهایی است که ناشی از تفاوت روزنهاست: نور در همه جا یکی است. معنی‌فنارا یکجا درمثنوی چهل صباح، به‌یک عبارت ساده بیان می‌کند: از هستی و نیستی‌گذشتن. درباره فنایی که از اعتقاد به‌وحدت وجود لازم می‌آید چه‌بیانی روشنتر ازین می‌تواند، سر وحدت را نشان دهد؟

یک سرایندهٔ دیگر شعر تعلیمی صوفیانه که نیز رسایل متعدد عارفانه او در این ادوار شهرت و قبولی یافته است، جمالی اردستانی است معروف به‌پیر-

جمال، که سلسله‌یی هم به‌او منسوبست: سلسلهٔ پیرجمالی. از احوال این جمال‌الدین احمد معروف به‌جمالی و پیر جمال اطلاعات زیادی در دست نیست. وفاتش در ۸۷۹ روی داده است و می‌گویند به‌شهادت رسیده است. وی باامیر شاهرخ تیموری و اخلاف او معاصر بوده است و خودش یکجا نیز اشارتی دارد به‌ملاقاتش با الغ‌بیگ تیموری در سمرقند. چون مدتی در بلاد مختلف به‌طریق سیاحت‌گردش می‌کرده است ظاهراً این ملاقات در طی سفرهایش اتفاق افتاده است. در تصوف به‌سلسلهٔ سهروردیه منسوب بوده و اسناد خرقه‌اش از طریق پیر علی (مرتضی) اردستانی به‌نجم‌الدین علی بزغش و شیخ شهاب‌الدین‌سهروردی می‌پیوست به‌فخرالدین عراقی هم انتساب داشت وشاید آن رنگ قلندری که در بعضی اشعارش هست از تأثیر طریقهٔ فخرالدین عراقی ناشی باشد [۲۰]. اینکه سلسله‌یی به‌نام خود او منسوب شده است، نشان می‌دهد که آنچه درباب‌حالات و مقامات صوفیه می‌گوید از تجارب شخصی خالی نیست. آثار او بسیارست وشاید چنانکه بعضی مؤلفان هم خاطرنشان کرده‌اند از جهت کثرت آثار در بین اهل حال جز عطار — که آثار خیلی زیادی به‌درست یا نادرست منسوب بدوست — هیچ کس به‌پای او نرسد [۲۶]. آنچه در آثار وی در آن ایام تا حدی تازگی دارد، غیر از تمایلات شیعی، این است که در آنها غالباً نظم و نثر به‌هم درآمیخته است. تعداد این آثار، ظاهراً از بیست تا بیست وهفت رساله و منظومه متجاوزست و از آنمیان دربین مثنویات او کشف‌الارواح، شرح‌الواصلین و روح‌القدس را مخصوصاً باید نام برد. آنچه وی درین چند مثنوی بیان می‌کند جز تعلیم محتاطانه‌یی از تصوف اهل صحو نیست و اگر روایت مربوط به‌شهادتش درست باشد بعید می‌نماید که به‌خاطر اینگونه آراء صوفیانه‌اش باشد. در واقع اندیشه‌یی که در طی این مثنویاتش مجال بیان می‌یابد ازین مقوله است که: پاکی ظاهر زآب ظاهرست (شرح‌الواصلین) اما آنچه باطن را پاک می‌کند چیزی جز عشق نیست. از ذکر و صوم وخلوت‌هم: نبیند کس، یقین دیدار دلدار (کشف‌الارواح). آنچه دل را در دیدار حق کمک می‌کند عشق است که سوز آن علایق مربوط به هستی را می‌سوزاند. البته این هستی هم‌مانع از دیدارست: هستی بنده حجاب بنده است (شرح‌الواصلین) تا این حجاب هست وصال‌ممکن نخواهد بود. آیا رفع این حجاب وحدت و اتحاد خواهد بود؟ اگر طالب آنی که

درین باره دچار توهمات گمراهان نشوی: یکی در دو بین و دوبین در یکی (روح‌القدس) و این همان تعلیمهاست که تمام راستروان صوفیه داده‌اند و هر چند با آنچه زاهد ظاهرپرست می‌گوید تفاوت هم دارد باز طریقت صوفی را در مسیر شریعت و حقیقت نشان می‌دهد نه ورای آن. منظومهٔ روح‌القدس این نکته را به طور بارزی توجیه می کند. این منظومه که شاعر آن را در ۸۶۰ به‌پایان آورده است منظومه‌یی است بالنسبه طولانی و شامل سه‌قسمت: شریعت، طریقت، و حقیقت. هر قسمتی هم ازین سه‌قسمت با ذکر یک تن از مشایخی که نام آنها در اسناد خرقهٔ شاعر هست مربوط شده است: شهاب‌الدین سهروردی نمایندهٔ شریعت است، عبدالسلام کاموسی که نامش در جزو سلسلهٔ مشایخ پیر جمال مذکورست مظهر طریقت قلمداد شده است، و پیر علی اردستانی که خرقهٔ خویش را به‌پیر‌جمال داد و او را خلیفهٔ خویش گردانید نمایندهٔ حقیقت. طریقهٔ وی وارتباطش با مشایخ سهروردیه از همین منظومه پیداست. یک مجموعهٔ طولانی دیگر از مثنویات شاعر که نیز در طی آن جای‌جای فقرات نثر هم هست «در حقیقت حال مصطفی» است و شامل هفت قسمت جداگانه. این قسمتها نیز هر یک مثنوی مستقلی محسوب است و در طی آنها شاعر بسیاری از نکات مربوط به‌تصوف را مطرح می کند. در مثنویات پیر جمال گه‌گاه شوق و درد عطار جلوه دارد اماالبته آن لطف و طراوت را که در کلام عطار هست جز به‌ندرت در آثار وی نمی‌توان یافت. در رباعیات پیر جمال هم این توجه به‌سبک عطار پیداست اما اینجا نیز شور و هیجان عطار را فاقدست. ذکر شاعری به‌نام افضل نیز در بعضی ازین رباعیات هست که شاعر غالباً از او با تکریم یاد می کند و ظاهراً برخی رباعیات وی را هم استقبال می کند. این افضل بدون شک بابا افضل کاشانی که نیکلسون پنداشته است [۲۷] نیست ممکن است افضل ترکه از معاصران شاعر باشد — یا افضل دیگر. طرز ذکری که از علی در بعضی ازین رباعیات، و در سایر آثار پیر جمال هست، تشیع را گه گاه رنگی از عقاید غلاة می‌دهد [۲۸]

در بین متصوفهٔ این ادوار نام کسانی‌چون فخرالدین عراقی، محمدشیرین‌مغربی، و مولانا جامی نیز از جهت آثار تعلیمی صوفیانه‌شان درخور ذکر هست اما این هر سه بیش و کم تعلق به‌مکتب عرفانی ابن‌عربی دارند و بحث در احوال و آثار آنها را باید در ضمن جستجو درباب ابن‌عربی و تأثیر او در عرفان ایرانی‌در جستجوی دیگر، دنبال کرد.

۱۴ اهل ملامت و فتیان

در روزهایی که اصحاب ابو نصرسراج و کسانی مانند ابوعلی‌دقاق و امام قشیری تصوف اهل صحو را که مبتنی برحفظ شریعت و اجتناب از شطح و دعوی بود تعلیم می‌کردند و نسبت به‌غلبات اهل سکر که شیخ ابوسعید میهنه و ابوالحسن خرقانی گه‌گاه معرف آن بودند ناخرسندی نشان می‌دادند، در خراسان یک مکتب صوفیانهٔ دیگرهم وجود داشت که هم تظاهر به‌حدود و ظواهرشریعت را خلاف اخلاص در عمل می‌دید و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ریا تلقی می‌کرد؛ و مشایخ این مکتب برای آنکه از قبول عام که بنظر آنها دام شیطان و ناشی از حب جاه می‌آمد اجتناب کنند ترجیح می‌دادند با احتراز از تمام آنچه صوفی و عارف را نزد عوام مقبول می‌کند و از حق به‌خلق و به‌نفس مشغول می‌دارد خویشتن را عرضهٔ تحقیر و بی‌اعتقادی عوام سازند و هدف ملامت آنها. این مکتب که ظاهراً از روزگار بایزیدبسطامی یا مقارن آغاز فعالیت کرامیان در نیشابور به‌وجود آمد طریقهٔ‌ملامتیه و اهل‌ملامت خوانده می‌شد و ابوعمرو بن نجید سربی و خویشاوند ابوعبدالرحمن سلمی از آخرین نام‌آوران قدیم این مکتب بود در نیشابور.

این نهضت که در اصل بعنوان یک واکنش برضد تصوف‌متشرعانهٔ اهل صحو بوجود آمد و در مکتب بغداد هم ظاهراً شبلی آن را در مقابل تعلیم محتاطانهٔ جنید عرضه می‌کرد تدریجاً تمام قلمرو تصوف یا ادب صوفیه را دربر گرفت و بعضی مبادی آن نزد وارثان مکتب بغداد و حتی نزد صوفیهٔ دیگر از ابن‌عربی تا نقشبندیه و قلندریه نیز مورد توجه واقع‌گشت. درباب این طریقه و مشایخ آن، ابوعبدالرحمن‌سلمی رساله‌یی دارد بنام «رسالةالملامتیه» که باقی است و چون سلمی خود تربیت یافتهٔ ابوعمرو بن نجید از مشایخ این طریقه‌است،

رسالهٔ او در شناخت این طریقه اهمیت دارد [۱].

ملامتیه چنانکه هجویری نیز خاطرنشان می کند برای ملامت تأثیرخاصی در خالص کردن محبت حق قایل بودند، و پیغمبر را هم اولین ملامتی می‌شمردند، چراکه منکران وی را کاهن، ساحر، شاعر و مجنون خواندند و او در مجاهدهٔ فی‌سبیل‌الله از سرزنش هیچ سرزنشگر نیندیشید [۲]. افراط درلزوم پرهیز از ریا گه‌گاه اهل ملامت را از ظاهر شریعت زیاده دور می کرد. حتی در بعضی موارد نیز این افراط، شیوخ ملامتیه را به‌جایی می کشانید که احوال آنها با احوال عقلاء مجانین قابل التباس بنظر می‌آمد [۳]. در واقع با آنکه در شرح تعرف نیز احوال این مجنونان نمودار احوال اهل ملامت توصیف شده است بین آنها این تفاوت هست که عقلاء مجانین در عدم تقید به‌آداب شریعت بی‌اختیار بودند در صورتیکه اهل ملامت به‌عمد و اختیار از تقید باین آداب، اظهار اجتناب می کرده‌اند. با اینهمه اگر حمدون قصار و ابوحفص نشابوری طریقهٔ ملامت را در خراسان خاصه نشابور با مبادی و اصولی منقح تعلیم کرده‌اند نباید پنداشت که این طرز فکر در نزد مسلمین بکلی بی‌سابقه بوده است [٤]. در حقیقت اجتناب از شهرت و قبول عام در حوزه‌یی مثل آیین اسلام که سلسله مراتب و طبقات کاهن و روحانی ندارد و نخستین خلفای پیغمبرش در نهایت سادگی می‌زیسته‌اند طبیعی است. در اینصورت توسعهٔ فکر ملامت در نشابور فقط باید عکس‌العملی باشد در مقابل زهادی که با اظهار کرامات و یا پوشیدن دلق و پوست و خرقه خویشتن را در نزد عامه محبوب می کرده‌اند. ورنه پیش از آنکه فکر بصورت یک عکس‌العمل ظاهر شود نزد بسیاری از زهاد بصورتی ناخودآگاه وجود داشته است. چنانکه از ابراهیم ادهم واحمد سبتی — فرزندی از هارون‌الرشید که ظاهراً وجودش افسانه‌یی است — نیز این احوال را نقل کرده‌اند و می‌گویند که آنها مزدوری می کرده‌اند و در هر جا که آنها را می‌شناخته‌اند از آنجا بیرون می‌آمده‌اند. شاید حتی سابقهٔ این طرز فکر را در بین نصارای سریانی نیز ومخصوصاً در نزد طبقهٔ موسوم به «شطاطا» بتوان سراغ کرد. از جمله قسمتی از احوال احمد سبتی به‌روایات راجع به‌تئوفیلوس و ماریا که در اخبار این طایفه هست بی‌شباهت نیست و این حکایت آنها بطوربارزی از طرزتفکری شبیه به‌آراء ملامتیه حکایت می کند.

تئوفیلوس و ماریا [۵] زن و مرد جوانی بودند که بنابر مشهور در حدود سنهٔ ۵۳۰ میلادی در شهر آمد از دیار بکر ظاهر شدند و احوال آنها به‌فاسقان و مخنثان می‌مانست. در تمام روز، کارشان رقص و آواز در کوی و برزن بود. زیبایی آنها سبب می‌شد که خلق در آنها بطمع افتند یا بدگمان شوند. شب هنگام ناپیدا می‌شدند و شناخت احوال آنها برای اهل آمد مشکلی شده بود. وقتی کسانی که پنهانی مراقب احوالشان بودند کشف کردند که آنها برخلاف ظاهر اوباش‌نمای روزانهٔ خویش شبها تمام اوقات را صرف ریاضت و تعبد می‌کنند غرق در حیرت شدند. خاصه که معلوم شد آن هر دو از خاندانهای اصیل انطاکیه بوده‌اند و براثر رؤیت آیات الهی به‌توبه و ترک تعلقات گراییده‌اند. کسی که تئوفیلوس و ماریا ناچار شدند راز خویش را نزد وی برملا سازند، سوگند خورده بود که تا آنها در شهر آمد باشند پرده از روی کارشان برندارد هر جا که در کوی و برزن با آنها برخورد کند همچنان مثل سایر خلق آنها را به‌چشم اهانت و تحقیر بنگرد —نه به‌چشم طهارت و تقدیس. با آنکه روایات سریانی در احوال این زن و مرد خالی از کرامات مبالغه‌آمیز نیست شباهت‌اطوار آنها با آنچه در نزد مسلمین از احوال ملامتیه نقل شده است قابل ملاحظه است. احوال ملامتیه در بعضی موارد نیز یادآور اطوار بعضی حکماء کلبی است اما البته نه تا آن‌حد که بتوان تصور کرد که برای آنها نیز تظاهر به بیشرمی یک نوع ضرورت اعتقادی تلقی می‌شده است [۶].

در نشابور طریقهٔ ملامتیه مخصوصاً بوسیلهٔ حمدون قصار (وفات ۲۷۱) رواج یافت — ابوصالح حمدون بن‌احمدبن عمارهٔ نشابوری. در بعضی از مآخذ از حمدون به‌عنوان ابوصالح ملامتی نیز یاد کرده‌اند و پیروانش را گذشته از اهل ملامت گه‌گاه قصاریان و حمدونیان هم می‌خوانده‌اند. در واقع هر چندطریق ملامت بوسیلهٔ وی انتشار یافت وی را نمی‌توان واضع این اساس خواند. چون گذشته از سابقهٔ این طرز تفکر در بین متقدمان، بعضی از مشایخ خود وی — از جمله باروسی — درین‌باب بروی سبقت داشته‌اند. این باروسی منسوب بود به‌باروس، قریه‌یی نزدیک نشابور. می‌گویند محمدبن کرام که مذهب کرامیان منسوب بدوست از این سالم باروسی پرسید که یاران مرا چگونه‌بینی؟

گفت اگر آن رغبت که در باطن دارند در ظاهرشان منعکس می‌شد و آن زهد که درظاهر نشان می‌دهند در باطنشان می‌بود مردان «راستین» می‌بودند. نمازبسیار، روزهٔ بسیار و خشوع بسیار در آنها می‌بینم اما نور اسلام در ایشان نمی‌یابم. این انتقادی که سالم باروسی از طریقهٔ کرامیان می کند [۷]، در حقیقت برطرزتفکر ملامتیه مبتنی است. ابن کرام و اصحاب او چنانکه از مآخذ موجود برمی‌آید پوست می‌پوشیدند، با هیئت زاهدان در کوچه و بازار می‌آمدند، به‌روایت حدیث می‌پرداختند و مردم‌را سوعظه‌و انذار می کردند. این البته همان گونه زهد بود که‌ملامتیه آن را زهدکاذب می‌شمردند و مبنی بررؤیت خلق. بدینگونه پیداست که آنچه حمدون قصار دربارهٔ ملامت تعلیم می کرد قبل از وی نیز بوسیلهٔ استادش سالم باروسی بیان می‌شد و بهرحال ابوصالح حمدون بیشترمروج تعلیم ملامتیه بوده است تا واضع اساس آن.

با اینهمه، انتشار طریقهٔ ملامتیه در نشابور مخصوصاً نوعی واکنش بوده است در مقابل زهد و تقشف کرامیان. ملامتیه در حقیقت می‌خواسته‌اند تصوف را از قالبهای ساختگی بپیرایند و آن را از صورت یک کارخانهٔ کرامات سازی و یک دستگاه مریدپروری بیرون بیاورند. حتی بعضی از اعتراضاتی که آنها برصوفیه وارد می کردند همانها بود که غالب اهل حدیث و مخصوصاً حنابله برآنها داشته‌اند. چنانکه منع از ترک کسب و از افراط در توکل و همچنین اجتناب از ذکر و سماع که در تعلیم اهل ملامت وجود داشت غالباً نزد حنابله وسایر اهل حدیث نیز بود و اشتغال به‌خلاف آنها دستاویزی بود جهت انکار اینان در حق صوفیه. درست است که در بعضی مآخذ — از جمله روضة‌المریدین ابوجعفر یزدانیار [۸]، باب بیستم — حکایتی هست که بموجب آن یک وقت درعراق، درمجلس صوفیه که جنید و ابومحمد جریری نیز در آنجا حاضر بوده‌اند حتی ابوصالح ملامتی نیز به‌رقص برخاست اما همین روایت حاکی است که شیخ اهل ملامت چنان از این کار اجتناب داشته است که یک‌بار اقدام او به‌رقص نقل شدنی‌گشته است و حکایت کردنی. نکته این است که اهل ملامت ظاهراً فقط تظاهر به‌ذکر و سماع و از افراط در آن خودداری داشته‌اند نه اینکه مثل‌فقهاء حنابله بکلی آن را انکار و تحریم کنند. یک اختلاف دیگر بین اهل ملامت و صوفیه آنست که اینها برخلاف صوفیه‌لباس خاصی را که صوفیه خرقه وپشمینه

می‌خوانده‌اند نمی‌پسندیده‌اند [۹] و این نیز اعتراضی است که نه فقط حنابله‌بر صوفیه داشته‌اند بلکه از قدیم و بعدها نیز مکرر حتی بعضی از مشایخ صوفیه برین شیوهٔ صوفیان داشته‌اند و خرقهٔ تصوف را نوعی لباس شهرت تلقی می کرده‌اند. باری اساس فکر ملامتیه که مبتنی است برآنکه اولیاء خدامکنند در اوباش، و حتی یک انسان عادی مثل خضر هم ممکن است برای پیغمبری مثل موسی جنبهٔ رهبری پیدا کند، از اسباب عمده شد در پیدایش یا رواج‌نظریهٔ رجال‌الغیب و مراتب ابدال و اوتاد. معهذا بعدها وقتی کسانی پیدا شدند که آن مراتب را برای خویش ادعا کردند و سراسر دنیای تصوف پر شد از کسانی که خود را قطب و غوث می‌دانستند این اندیشه نیز مورد انکار و نفی امثال ملامتیه واقع گشت.

در حقیقت اساس فکر ملامت بدانگونه که حمدون قصار و ابوحفص حداد و اولین پیروان آنها تعلیم می کردند عبارت بود از تقوی و زهد مستور — عاری از هرگونه دعوی و تظاهر. همین نکته است که جنید از آن به‌صدق تعبیرمی کند و می‌گوید به‌اهل خراسان اختصاص دارد در صورتیکه آنچه در عراق هست به تعبیر او عبارتست از لسان. اینکه دربارهٔ ابوعثمان حیری — از ملامتیان‌نشابور — نیزگفته‌اند که در سخن ضعیف است اما در معاملت نیکوست [۱۰] اشارتی به همین نکته است. حمدون قصار که طریقهٔ اهل ملامت را در نشابور تعلیم و ترویج کردگویند از صحبت ابوتراب نخشبی و سالم باروسی بهره یافت و در فقه مذهب ثوری داشت. بعد از وی طریقهٔ ملامت یک شیوهٔ تربیت مستقل شد و حتی‌گه‌گاه از تصوف نیز جدا ماند. طریقهٔ وی مبنی براین اصل بود که اخلاص در عمل اقتضایش آن است که سالک به‌آنچه خلق دربارهٔ وی می‌گویند و می‌اندیشند وقعی ننهد و هر چه را جز خداست از حساب اعمال و افکار خویش خارج کند. بموجب این تعلیم معاملهٔ انسان با خدا در نهان می‌بایست ازمعاملهٔ وی با خلق در علانیه بهتر باشد و اینکه خداوند انسان را بشناسد نزد وی‌البته به‌از آن باشد که خلق بشناسدش. از آنکه اشتغال به‌خلق و به‌داوری خلق خود بزرگترین حجاب است بین انسان و خدا. وشک نیست که این‌اندازه اخلاص دیگر جایی هم باقی نمی‌گذارد برای آنکه سالک به‌مردم در پیچد و به‌عنوان‌نهی از منکر مثل یک محتسب سختگیر از خلق خدای بازخواست کند. حمدون‌قصار

حتی می‌گفت که اگر در رهگذاری مستی را دیدی روی برتاب و درگذر، ازآنکه شاید بروی ستم رانی و خود بدان گرفتار آیی [۱۱]. از وی نقل می کنند که گفت هر کس چنان پندارد که نفس وی بهتر از نفس فرعون است آشکارا کبر ورزیده باشد. از این روی بود که خود وی حتی از عیاران و رهزنان نیز روی برنمی‌تافت و از هر کس نکته‌یی و پندی می‌جست. درباب فتوت تعریف جالبی که هجویری از وی نقل می کند مأخوذست از کلام یک راهزن – نوح عیار. می گویند حمدون قصار از این عیار پرسید که جوانمردی چیست؟ نوح گفت جوانمردی‌تو یا جوانمردی من؟ گفت از آن هردو. جواب داد جوانمردی من آنست که قبا را کنار بگذارم، خرقه‌یی بپوشم و رفتاری را که مناسب آن باشد در پیش گیرم تاصوفی شوم و از شرم خلق در خدای گناه نکنم. اما جوانمردی تو آنست که خرقه را بکنار افکنی تا از توجه و اقبال خلق فریب نخوری و خلق نیز از ظاهر حال تو فریب نخورند. بدینگونه جوانمردی من عبارتست از پیروی از ظاهر شریعت و جوانمردی تو پیروی از باطن حقیقت. این نکته که وی آن را از زبان یک عیار نقل می کند تعلیم او را درباب طریق ملامت نشان می‌دهد. اصرار وی براینکه خلق را از هر حسابی خارج نگهدارد در نزد وی گه‌گاه به‌جایی می‌رسید که هر-گونه اقدام به‌ارشاد و هدایت را نیز جز در هنگام ضرورت ناروا بیابد. به‌موجب روایت امام قشیری کسی از وی پرسید که آیا روا هست انسان با خلق سخن بگوید؟ جواب داد این وقتی رواست که وی ناچار باشد علم خویش را درباب احکام و فرایض بیان کند یا بیم آن باشد که کسی در بدعت هلاک شود. ظاهراً در مواردی که این اندازه ضرورت در کار نمی‌آمد خود وی کاری به کار خلق نداشت و رد و قبولشان را هم به‌چیزی نمی‌شمرد. حتی وقتی هم گفت که یاری جستن از مخلوق مثل یاری جستن زندانی است از زندانی [۱۲]. اما این بی-اعتنایی به‌خلق البته در نزد وی بهیچوجه مستلزم بی‌اعتنایی به‌حدود شریعت نبود الا آنکه تظاهر به‌زهد را وی ناپسند می‌داشت. صورت اباحه که بعدها در کار بعضی از اهل ملامت – یا در واقع در کار کسانی که خود رابه‌نام ملامتیه منسوب می کردند – دیده می‌شد، در رفتار و تعلیم ابوصالح به‌هیچوجه وجود نداشت. می گویند یک شب بر بالین دوستی بود و آن دوست جان داد. وی بر-فور چراغ را خاموش کرد. گفتند در چنین هنگام رسم آنست که چراغ بیشتر

روشن کنندگفت روغن این چراغ تا این زمان از آن او بود اکنون از آن وارثان است [۱۳]. وقتی دیگر به‌خانهٔ دوستی رفت وی را پاره‌یی کاغذ لازم شد و صاحب‌خانه نبود. اهل خانه پاره‌یی کاغذ به‌وی دادندگفت روا نباشد این کاغذ را به‌کار بردن از آنکه صاحب‌خانه غایب است و من ندانم تا وی زنده هست یا نه؟ [۱٤] می‌گویند وقتی احوال و اقوال وی را در بغداد برای صوفیه نقل کردند سهل‌تستری و جنیدگفتند اگر روا بودی که بعد از احمد مرسل پیغمبری پدید می‌شد حمدون قصار چنان کسی می‌بود. بی‌اعتنایی به‌احوال خلق اگر وی را مانع می‌شد که نسبت به‌گنهکاران شیوهٔ حسبت پیش‌گیرد و مردم را نهی وزجر کند مانع از آن نبود که نسبت به‌نکوکاران محبت نشان دهد و آنها را بدان سبب تحسین کند. از وی نقل می کنند که گفت هرکس در وی خصلتی نیکو دیدی از وی دوری مگزین از آنکه لابد چیزی از برکات وی نیز در تو خواهد رسید [۱٥]. بدینگونه، علاقه به اخلاص در عمل اگر خلق را از حسابهای وی خارج می کرد خیر و تقوای خلق را خارج نمی کرد. درست است که ملامت وی نه از آنگونه بود که مثل شیخ‌الاسلام هرات و چنانکه او بعدها اقوال وی را تفسیر می کرد در کار حق از خلق باک نداشته باشد اما چنان‌نیز نبود که اخلاص‌جویی اهل ملامت را بهانه‌یی کند برای سستی در اجرای آنچه احکام شریعت خوانده می‌شود. قول شیخ‌الاسلام هروی که می‌گوید «ملامت‌آن بود که درکار حق سبحانه از خلق باک ندارد» [۱٦] در واقع توجیهی بوداز حسبتهای تهورآمیز خود او که‌گاه نیز منجر به‌غوغاهای سخت می‌شد. ملامت ابوصالح قصار این اندازه محتسب مآبی را که شیوهٔ این پیر انصاری و پیروان وی بود نمی‌پسندید و حتی درست خلاف آن را تعلیم می کرد. ابوعبدالرحمن-سلمی از قول پسر وی احمدبن حمدون نقل می کند که درباب طریق ملامت از وی سؤال کردند گفت عبارتست از خوفی همچون قدریه با رجائی مثل رجای مرجئه [۱۷].

باری طریقهٔ ملامت آنگونه که حمدون قصار تعلیم یا ترویج می کردنوعی زهد پنهانی بود ــ اخلاص در زهد. این اخلاص تا جایی می‌رفت که هیچگونه تظاهر و دعوی را اجازه نمی‌داد و هیچگونه انتظار و توقعی را هم تبلیغ نمی کرد ازگفت و شنودی که بین او و نوح عیار رفت پیداست که فتوت یک صوفی را

وی عبارت می‌دانسته است از طریق ملامت، یعنی طریق اخلاص که سرسلسلهٔ اهل فتوت — علی‌بن‌ابی‌طالب — نیز بعدها در نزد مولوی در یک حکایت معروف مثنوی مظهر و مثال اعلای آن شناخته می‌شد [۱۸]. در واقع شاید همین نکته، ارتباط بین اهل فتوت را با طریق‌ملامت که در نزد بعضی‌محققان ماغریب بنظر آمده است [۱۹] تا حدی روشن و موجه تواند کرد.

اهل ملامت به‌سبب اصرار در پرهیز از هرگونه خودنمایی، به‌تعلیم و تصنیف هم علاقه‌یی نشان نمی‌داده‌اند و ازین روست که سلمی در رسالة‌الملامتیه می‌گوید که قوم کتابها و حکایات مدون ندارند و طریقهٔ آنها عبارت بوده است‌از اخلاق‌و ریاضات. در حقیقت این رسالة‌الملامتیه سلمی ظاهراً تنها رسالهٔ‌مستقل کهنه‌یی است که درباب مشایخ اهل ملامت و اقوال آنها در دست است و اهمیت آن مخصوصاً از این‌روست که سلمی نه فقط در نشابور که مهد طریقهٔ ملامتی بود می‌زیست و بقیتی از پیروان بعضی از اصحاب حمدون را دیده بود بلکه چون جد مادری وی ابوعمروبن نجید سلمی خودش از اصحاب ابی‌عثمان حیری (وفات ۲۹۸) بود، وی باین سبب از احوال و اقوال حمدون قصار که ابوعثمان رفیق و هم مسلک او بود، می‌توانست اطلاعات قابل اعتماد داشته باشد.

در بین کسانی که غیراز حمدون قصار و هم در زمان وی‌طریق اهل‌ملامت را تعلیم و پیروی می‌کرده‌اند ابوحفص حداد نشابوریست که حتی بسبب اصراری که در پنهان داشتن حقیقت احوال خویش داشته است وی را متهم به زندقه هم کرده‌اند اما از رسالهٔ سلمی پیداست که در زمان حیات وی را به‌عنوان ملامتی می‌خوانده‌اند. در هرحال شاید بتوان‌گفت طریقهٔ اهل ملامت نقطهٔ انعطافی است که زهد آشکار صوفیه را به‌نوعی زهد پنهانی تبدیل کرده است و از این حیث در تاریخ تصوف و در تحول آن از زهد و فقر توأم با خودنمایی به خشوع باطنی و عاری از تظاهر تأثیر قوی داشته است. طریقهٔ اهل ملامت به یک معنی هم عکس‌العملی‌بوده است برضد دعاوی صوفیه درباب کرامات چنانکه گویی نهضت اصلاح طلبانه‌یی بوده است برضد تمام آداب ظاهری که صوفیه به وسیلهٔ آن خویشتن را از عامهٔ خلق ممتاز می‌کرده‌اند. ابوحفص حداد در بیان طریقهٔ اهل ملامت و تفاوت بین ملامتیان با صوفیه می‌گوید که ظاهر حال‌آنها

مکشوف است و حقیقت‌آن مستور به‌خلاف صوفیه که دعویشان بسیارست وحقیقت اندک. جای دیگر در تبیین آنکه قوم چرا به‌اهل ملامت موسوم شده‌اند می‌گوید از آن‌رو که نفس خویش را به‌آنچه‌گه‌گاه از انواع تقرب و عبادات اظهار می‌کند ملامت می‌کنند و در عین‌حال خویشتن را عرضهٔ ملامت خلق می‌دارند تا از توجه و تحسین آنها بسلامت بمانند. سلمی هم از ابوعمروبن نجید نقل می‌کند که مرد به‌مقام اهل ملامت نرسد مگر آنکه تمام افعال خویش را ریا و تمام احوال خویش را دعوی بشمرد [۲۰]. ابوعثمان حیری نیز که همچنان طریقهٔ اهل ملامت را تعلیم می‌کرد می‌گوید ترس از خداوند ترا به‌خداوند می‌رساند و خودبینی ترا از خداوند جدا می‌دارد [۲۱].

این تعلیم مشایخ ملامتیه را در عین‌حال صوفیه گه‌گاه بشدت انتقاد می‌کردند. یک تن از صوفیهٔ عراق وقتی بعد از وفات ابوعثمان به‌نشابور آمد از اصحاب وی پرسید شما را شیخ به‌چه امر می‌کرد؟ گفتند به‌طاعات و به دیدن تقصیر نفس در آن کار. گفت مگر شیخ، شما را مجوسیت فرموده باشد. این مجوسیت که یک شیخ صوفی در طریقهٔ اهل ملامت نشان می‌داد اشارت بودبه دو بینی آنها — رؤیت در برابر حق، وسعی در اتهام نفس. می‌گویند وی حتی‌به این مریدان ابوعثمان‌گفت چرا شیخ شما را امر نکرد که از نفس غایب باشید و تنها پدید آرندهٔ آن را بنگرید؟ البته این توجه و اصرار اهل ملامت به‌اتهام نفس در واقع به‌قصد اخلاص در عمل بود اما لازمه‌اش رؤیت نفس بود که در اشارات صوفیه نوعی دوبینی و ثنویگری تلقی می‌شد. تعلیم ملامتیه مبنی برآن بود که حسن ظن نسبت به‌حق، غایت معرفت است و سوءظن نسبت به‌نفس داشتن، اصل معرفت. با اینهمه، مشایخ عراق برآنها این اعتراض را وارد می‌دانستند که مرد اهل ملامت خلق را از حساب کار و حال خویش بیرون می‌کند اما نفس را اثبات می‌نماید و بدینگونه، وی در نیت و عمل خویش البته مخلص است. درصورتیکه صوفی نفس خود را نیز مثل غیر از کار وحال خویش خارج می‌کند واو نیز مخلص است و البته فرق هست بین مخلص و مخلص خالص [۲۲]. بدینگونه اینکه اهل ملامت نفس را در حساب می‌گرفته‌اندو زیاده متوجه کید نفس بوده‌اند نزد صوفیه یک عیب آنها بشمار می‌آمده است اما اجتناب ملامتیه ازکید نفس واحتراز آنها ازشهرت وقبول

به هیچوجه ناشی از بدبینی نیست.

اینکه ابوالعلاء عفیفی دانشمند معاصر مصری این نوع تعلیم اهل ملامت را مبتنی برالتزام حزن می‌پندارد و آن را ناشی از اعتقاد آنهامی‌داند به‌اینکه عالم همه شرست و خیری در آن نیست [۲۳] درست بنظر نمی‌رسد. بعلاوه آنچه وی اصل این تعلیم می‌شمارد و آن را بدبینی (=تشاؤم) زراتشتی و هندی می‌خواند نیز اساس ندارد چنانکه نه در تعلیم زرتشت نشانی ازین تشاؤم هست نه در تعلیم اهل ملامت. آنچه ثنویت اهل ملامت خوانده می‌شود عبارتست از توجه آنها به‌نفس و رؤیت نفس در قبال حق. در صورتیکه منشأ این توجه آنها به‌نفس اصرار آنها بود در تحقیر نفس و این تحقیر نفس در نزد آنها تا جایی می‌رسید که عبدالله منازل (وفات ۳۳۱) که از شاگردان حمدون‌ـ قصار بود می‌گفت هر کس ذلت کسب، ذلت سؤال، و ذلت‌رد را نچشیده باشد خیری در او نیست [۲٤].

اجتناب از شهرت و از قبول در نزد خلق نیز که آن را جهت اخلاص در عمل ضروری می‌دیدند سبب می‌شد که از هر آنچه آنها را بعنوان زاهد و عالم‌و عارف ممتاز می‌کند خویشتن را کنار بکشند. همین نکته آنها را بیشتر باطبقات اهل حرفه نزدیک کرد و سبب مزید رواج طریقهٔ آنها شد در بین اهل بازار. می‌گویند عبدالله حجام درباب کسب خویش و ترک آن با حمدون قصارمشورت کرد. وی گفت دست ازکسب مدار و اگر ترا عبدالله حجام بخوانند من دوستتر دارم تا آنکه عبدالله عارف بخوانندت یا عبدالله زاهد [۲٥].

مشایخ اهل ملامت لباس عیاران و شاطران را بیشتر از لباس زاهدان و صوفیان دوست می‌داشتند هر چند در لباس عیاران و اوباش کار نیکان وپاکان را دنبال می کردند — که دوستان خدا ممکنند در اوباش. بعلاوه هر چند با اهل بازار ودرمیان آنهازندگی می کردند دلهاشان از بازار و بازاریان رمیده‌بود. می‌گویند ابوحفص چون به‌خانه می‌رفت مرقعه و پشمینه می‌پوشید و چون بیرون می‌آمد لباس اهل بازار به‌تن می کرد، از آنکه پشمینه پوشی را در بین خلق نوعی ریا و خودنمایی تلقی می کرد [۲٦].

هر چه سبب می‌شد که خلق دربارهٔ آنها حسن ظنی پیدا کنند نزد اهل ملامت مردود بود. ابوحفص در تعریض به‌صوفیه و زهاد به‌یک تن از یاران

گفته بود: نباید عبادت کردنت سبب شود که تو خویشتن را چون پروردگاری کنی و از بندگان عبادت طلب داری. از حمدون قصار پرسیدند عبد کیست؟ گفت آنکس که عبادت کند و نخواهد که وی را عبادت کنند [۲۷]. همین ملاحظات بود که اهل ملامت را به‌اجتناب از تحسین و اعتقاد خلق وا می‌داشت. در ملاقاتی که بین ابوعثمان حیری (وفات ۲۹۸) با یوسف‌بن حسین رازی (وفات ۳۰۳) روی داد یوسف که نیز ازمشایخ اهل ملامت بود، برای ابوعثمان نشان داد که انسان خویشتن را در معرض سوءظن خلق بگذارد به‌از آن است که در خطر قبول و اعتقاد آنها بیفتد. وی بعلاوه، نشان داد که دوستان حق غالباً از دیدگان خلق پنهان می‌مانند [۲۸]. این یوسف‌بن حسین در ری می‌زیست و آنجا چنان رفتار می‌کرد که هیچ کس گمان خیر درباب او نمی‌برد. طریقهٔ ملامت که وی داشت چنانکه خواجهٔ انصاری می‌گوید عبارت بود از «سردمان‌بر خویشتن شورانیدن و قبول ایشان به‌خویشتن‌ویران کردن و خود را از چشمها بیفکندن [۲۹]». بعضی حکایات بایزید هم حاکی از همین طرز رفتارست وعبث نیست که بعدها اهل ملامت وی را نیز جزو مشایخ ملامتیه خوانده‌اند والبته آنچه بین بایزید و اهل ملامت مشترک بود عبارت بود از اخلاص در عمل. این اخلاص در عمل که اهل ملامت مبنای طریقت خویش را برآن‌می‌نهادند طریقهٔ آنها راکه نوعی نهضت اصلاح در تصوف و در واقع کوششی برای پیراستن تصوف از قیود و ظواهرآن بود دربین اشخاص ساده، عوام،و اهل بازار رواج خاص داد و چون فتوت — طریقهٔ فتیان — نیز تا حدی براصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بود طریقهٔ اهل ملامت تدریجاً با سنتهای اهل فتوت بهم درآمیخت و قلندران که بعدها وارث سنتهای اهل ملامت شدندمثل آنها در ترک لباس مخصوص اهل تصوف و در احتراز از هیئت و صورتی که آنها را محبوب و معبود خلایق کند اصرار کردند اما هم طریقهٔ خود آنها و هم طریق اهل فتوت نیز اندک اندک شکل وقالب معین گرفت و لباس و هیئت و آداب و رسوم به‌آنها افزوده شد که در مورد آنها نیز مثل مورد صوفیه نشانی‌بود از رؤیت خلق و انحراف از اصل.

این انحرافها البته در همین حد نیز نماند و تدریجاً، هم طبقهٔ اهل فتوت به‌یک طبقهٔ انحطاط یافته منتهی شد و هم قلندران در انحطاط و فساد افتادند.

چنانکه ملامت و ملامتی نیز چیزی از نوع اهل اباحه شد و تنها نشانه‌یی که از طریقهٔ اهل ملامت باقی ماند خاطرهٔ احترام‌انگیز و حس تکریم نسبت به اصول قدیم آنها بود، در کتب صوفیه و مشایخی مثل سهروردی و ابن عربی. البته حتی در دورهٔ سهروردی نیز چنانکه وی می‌گوید [۳۰] در خراسان کسانی بوده‌اند که خود را اهل ملامت، می‌شمرده‌اند اما این طریقه دیگر رواج و قبول عهد ابوحفص و حمدون قصار را نداشت و بیشتر یک اسم بود تا یک طریقه. چنانکه آنچه بعدها در قلمرو عثمانی، بنام ملامتیه بوجود آمد یک طریقهٔ صوفیه بود با نام ملامتی و با انتساب به نام بعضی از مشایخ آن.

بدینگونه، وقتی زهد عاری از شایبه و بی‌ریای اهل ملامت بعد ازروزگار حمدون قصار و ابوعثمان حیری فراموش شد نام ملامتی عنوانی گشت برای یک عده از صوفیه که بی‌اعتنایی به‌قضاوت و رد و قبول عام را بهانه‌یی کردند برای گریز از حدود شریعت. با اینهمه چیزی از همان صدق و سوز واقعی اهل ملامت یک چند نزد سلسلهٔ خواجگان باقی ماند — پیشروان نقشبندیه. حتی مثل عهد حمدون قصار و ابوحفص حداد خواجگان نیز با اهل حرفه و کسب بیشتر ارتباط داشتند تا با زاهدان و علماء رسمی. چنانکه بعضی از مشایخ قدیم آنها نیز خود از همین طبقات اهل صنعت و حرفه بوده‌اند. حتی بعضی از اصول هشتگانهٔ آنها نیز نوعی حالت گریز از شهرت و خودنمایی را در برداشت: هوش دردم، خلوت در انجمن، سفر در وطن، و جز اینها.

فتوت بدانگونه که نزد ملامتیان نشابور تعلیم می‌شد مخصوصاً مبتنی بود براجتناب از ریا والتزام صدق. ابوعمروبن نجید — شاگرد ابوعثمان حیری — از کسانی بود که برای آنها طریقهٔ ملامت با شیوهٔ اهل فتوت ارتباط داشت. می‌گویند یک‌بار ابوعثمان در مجلس خویش از یاران مالی درخواست که تا به ثغور بفرستد. چون آن مال نرسید دلتنگ شد و پیش یاران گریست. شب هنگام ابوعمرو نزد وی رفت و دوهزار درم به‌وی داد. ابوعثمان شادمان شد و وی را دعا کرد. دیگر روز چون به‌مجلس نشست یاران راگفت که ابوعمرو از همهٔ خلق نیابت کرد و چندین مال آورد، خدایش جزای خیر دهاد. ابوعمرو برخاست و گفت آن مال را از خواستهٔ مادردادم و او راضی نیست. آن را به‌من بازپس دهید تا به‌مادر بازگردانم. ابوعثمان بفرمود تا آن مال را به‌وی باز دادند و مردم نیز

از مسجد پراکنده شدند. چون شب درآمد ابوعمرو نزد شیخ رفت و باز آن مال را پیش وی برد. اما این‌بار از شیخ به‌خواهشگری پرسید که ممکن هست جز من و تو هیچ کس ازین خبر نشود؟ ابوعثمان ازین همت‌و اخلاص وی‌بگریست و دانست که وی از مدح وثنای خلق و ازشهرت و قبول عام اجتناب دارد[۳۱].

این البته نوعی فتوت بود خاص اهل ملامت، اما قدمای صوفیه هم‌مکرر به‌فتوت موسوم و منسوب شده‌اند. چنانکه در بین آنها سلمی در طبقات الصوفیه نام کسانی چون معروف کرخی (وفات ۲۰۰)، احمد خضرویه (وفات ۲۴۰) ابو تراب نخشبی (وفات ۲۴۵)، شاه‌بن شجاع کرمانی (وفات قبل از سال ۳۰۰) ممشاد دینوری (وفات ۲۹۹)، ابوالحسین بوشنجی (وفات ۳۴۸)، ابوالعباس دینوری (وفات ۳۴۰)، و ابوعبدالله‌المقری (وفات ۳۶۶) را به «فتوت» موصوف می‌دارد و از عدهٔ دیگری از مشایخ نیز سخنانی درباب فتوت نقل می کند. در واقع فتوت آنگونه که‌بعدها معرف‌نوعی تصوف‌عامیانه شد، در ابتدا اختصاص به تصوف نداشت‌و برای اکثریت جوانان عصر یک کمال مطلوب اخلاقی‌به‌شمار می‌آمد. این کمال مطلوب اخلاقی مخصوصاً در طبقات نزدیک به‌محیط شیعه که غالب مخالفان خلافت عباسیان بنحوی با آن ارتباط داشتند تدریجاً رواج‌یافت و آنها سیرت و شیوهٔ زندگی علی‌بن ابیطالب را به‌استناد قول معروف لافتی‌الاعلی-لاسیف‌الاذوالفقار نمونهٔ کامل آن شمردند. بدینگونه، مفهوم فتوت اسلامی، با مفهوم مروت عربی که ریشهٔ جاهلی داشت تفاوتش عبارت شد از تفاوت بین کمال مطلوب حیات مدنی با کمال مطلوب زندگی بدوی. از همین‌رو بود که در سیرت رسول و احوال صحابه نیز که حیات آنها در مقابل زندگی اعراب بدوی تجسم زندگی شهری بود مفهوم فتوت انعکاس داشت. حتی در قرآن از ابراهیم که تمام بتهای شهر خویش را تباه کرد به «فتی» و از اصحاب کهف که شهر بت‌پرستان را ترک کردند به‌فتیه تعبیر شده است. پایبندی به‌قول وشرف‌در معاملات که پشتوانهٔ اخلاقی فعالیتهای بازرگانی در شهرهاست یک مبنای-اخلاقی فتوت شمرده می‌شود و بی‌نیازی از مراجع قدرت که لازمهٔ محترفهٔ‌شهری و مخالف تعهد و التزام بدوی نسبت به‌شیخ قبیله بود نیز یک مبنای دیگر آن است و این هر دو حاکی است از ارتباط مفهوم فتوت با حیات شهری. ارتباط مفهوم فتوت با حیات مدنی پیوستگی آن را با طبقات پیشه‌ور — که در عراق

اوایل عهد عباسی اکثریت آنها از موالی فرس بوده‌اند — نیز نشان می‌دهد. اینکه بعضی حرفه‌ها تا حدی مغایر فتوت به‌شمار می‌رفت [۳۲] شاید یادآور تصوری باشد که جامعهٔ مزدیسنان تیسفون داشته‌اند نسبت به‌پیشه‌های خاص. در حقیقت بعضی از پیشه‌ها در نزد مزدیسنان، به‌زبان امروزی، «مکروه» شناخته می‌شد خاصه آنچه به‌اعتقاد آنها سبب آلودگی عناصر پاک می‌شد. بنظر می‌آید که ادامه و انتقال این تصور سبب شد که در جامعهٔ اسلامی عراق و خراسان نیز مثل جامعهٔ ساسانی، پاره‌یی حرفه‌ها مکروه تلقی شده باشند ودور از شأن اهل فتوت.

اینکه علی‌بن‌ابیطالب پسرعم و داماد و خلیفهٔ پیغمبر در رأس مراتب اهل فتوت قرارگرفت و او را شاه مردان خواندند نیز شاید تا حدی بدان جهت بود که در جامعهٔ عربی مدینه و عراق وی اولین کسی بود که درباب موالی — که در آن زمان طبقات پیشه‌وران منسوب به‌آنها بود و مسلمین عرب تقریباً جز جنگ و فتح کار دیگری را مناسب شأن خویش نمی‌دیدند — نوعی همدلی و همدردی نشان می‌داد. چنانکه در دنبالهٔ واقعهٔ قتل عمر بردست ابولؤلؤ فیروز وی سعی کرد عبیدالله عمر را به‌عنوان قاتل هرمزان تعقیب کند و در کار دین ملاحظه و محابا و مراعات را کنار بگذارد. ارتباط سلمان‌فارسی نیز با اهل فتوت با توجه به‌انتساب او به سازمانهای صنفی درمداین حاکی است از پیوند استوار بین طریقهٔ فتوت با تشیع از یکسو و با طبقات اصناف از سوی دیگر. عبث نیست که اخوان‌الصفا، قرمطیان، و اسمعلیه هم غالباً با سازمانهای طبقات‌اصناف مربوط بوده‌اند و بنحوی با آنها پیوندهای سری داشته‌اند. بعلاوه ابومسلم‌ـ خراسانی که در روایات راجع به‌او هنوز ویژگیهای سیمای یک «جوانمرد» ایرانی را می‌توان شناخت، خلافت اموی را که نزد موالی مظهر تعدی و خشونت ناجوانمردانه بود مخصوصاً با نیروی لشکری ساقط کرد که مرکب بود ازطبقات روستائیان و پیشه‌وران خراسان چنانکه اشراف عرب آنها را غالباً از روی‌طعنه «سراجان» می‌خواندند. بعدها چه در عراق و چه در خراسان طبقات پیشه‌ور دارای سازمان صنفی خاص بودند و در حوادث عهد نیز نقش قابل ملاحظه‌یی داشتند — حتی سردارانی مثل یعقوب لیث و احمدبن عبدالله خجستانی و عمروـ لیث که با این طبقات مربوط بودند پاره‌یی سنتهای ابومسلم را همچنان حفظ

کردند و غالباً مثل او خاطرهٔ فتوت ابراهیم و اصحاب کهف را می‌توانستند نگهدارند.

باری، فتوت در طی تاریخ و برحسب مقتضای احوال اشکال گونه‌گون یافته است و همین نکته تحقیق در آن را دشوار می‌کند. ارتباط اهل فتوت نیز با اصناف پیشه‌وران نه از آن نوع بوده است که اصناف مختلف را ازیکدیگر جدا نگهدارد بلکه بیشتر از نوع ایجاد پیوند اتصالی بوده است بین اصناف مختلف — همهٔ اصناف. شعار اهل فتوت هم مخصوصاً بدانگونه که قدماءصوفیه تعلیم می‌کردند از بسیاری جهات یادآور شعار اهل ملامت بود. ابوجعفر-یزدانیار، در روضة المریدین باب سی‌وهفتم، نقل می‌کند که از صوفیی پرسیدند «فتی» کیست؟ گفت آنکس که نه در باطن وی دعوی باشد و نه در ظاهرش تصنع و ریا؛ چنانکه از آن سر که بین او و خداوند هست سینهٔ خودش آگاه نباشد تا به‌خلق چه رسد؟ این‌گونه تعبیر از «فتی» تفاوت زیادی با آنچه صوفیه در تعریف «اهل ملامت» گفته‌اند ندارد و خود حاکی است از ارتباط واتحاد بین مبادی آنها. می‌گویند ابوحفص نشابوری وقتی به‌عراق رفت آنجا در مجلسی که جنید و سایر صوفیهٔ عراق حاضر بودند صحبت درباب فتوت پیش آمد. چون ابوحفص گفت فتوت عبارتست از انصاف دادن و انصاف ناخواستن، جنید به اصحاب خویش گفت برخیزید، که ابوحفص برآدم و تمام ذریهٔ وی فزونی یافت — یعنی درفتوت. این تعریف که شیخ ملامتیان نشابور درباب فتوت بیان می‌کند در حقیقت تعبیریست از روش اهل ملامت که بناشان همه برآن بود که تایاران را بستایند و خویشتن را سرزنش کنند، برای خود رنج بخواهند و برای دیگران راحت. اگر بعدها این طریقه را بعضی از اهل فتوت به‌عکس عمل کرده‌اند در واقع کار آنها نوعی تجاوز و انحراف از طریق بوده است و نمی‌توان پنداشت که بنای فتوت — چنانکه بعضی محققان گفته‌اند [۳۳] — بردعوی و تظاهر بوده است و بنای ملامت برتواضع و بی‌ادعائی. درینصورت ارتباط بین آنها نه‌فقط بعید نیست مسلم هم هست. چنانکه احمد خضرویه که قشیری و شعرانی، او را اهل فتوت شمرده‌اند طریقه‌اش نزد هجویری طریقهٔ ملامت خوانده شده است [۳٤] و حمدون قصار هم که مروج طریقهٔ ملامت در نشابور بود وقتی با نوح عیار گفت وشنود کرد موضوع گفتگوشان عبارت بود از جوانمردی — فتوت.

از قدماء صوفیه شاه بن شجاع کرمانی نیز ظاهراً واسطه‌یی بود بین طریق فتوت و راه قدماء اهل ملامت. وی که به‌قول خواجه عبدالله انصاری از «اجلهٔ‌فتیان»- [۳۰] بود و حتی «امام» و «حکیم» هم شمرده می‌شد مثل اهل ملامت بی تظاهر بود و عاری از ریا. نه خرقهٔ صوفیه می‌پوشید نه‌عبای زهاد؛ مثل عامهٔ خلق قبا می‌پوشید و بعضی یارانش حتی با خفتان یا باگلیم کردان بیرون می‌آمدند. بدینگونه، تعلیم وی نیز تا حدی مشتمل بود براعتراض به‌پشمینه پوشی. می‌گویند ابوعثمان حیری شاگرد وی بود و بعد به‌ابو حفص نشابوری پیوست از شیوخ اهل ملامت. خود وی در دیداری که ناشناخته با ابوحفص کرد مورد تحسین و اعجاب شیخ نشابوری واقع شد. می‌گویند وقتی ابوحفص دید که وی علامت صوفیه ندارد اما از معارف صوفیه سخن می‌گوید تعجب کرد اما شاه به‌وی گفت که ما «در قبا بیافتیم آنچ در عبا می‌جستیم». با آنکه خود وی به‌موجب روایات از «اولاد ملوک» به‌شمار می‌آمد چنان ساده و بی‌تکلف‌بود که هیئت‌ولباس وی حتی برای شیخ ملامتیان هم عجیب می‌نمود. در رد یحیی- بن‌معاذ رازی که در یک رسالهٔ خویش ادعا داشت که توانگری به از درویشی است وی رساله‌یی نوشت و نشان داد که آنچه بهترست درویشی است. بدینگونه فتوت وی با آنچه ابوحفص نشابوری و حمدون قصار بنام طریقهٔ اهل ملامت تعلیم می‌کردند فاصله‌یی نداشت و ازین‌رو بود که شاگرد وی می‌توانست‌تربیت و تهذیب خود را در نشابور نزد شیخ اهل ملامت دنبال کند. وی نیز مثل اهل ملامت تعلیم می‌کرد که جوانمرد باید خویشتن را در میان نبیند و به‌خود و کردار خود ننازد. از ابوعثمان حیری هم که به‌وی و به‌ابوحفص حداد یکسان منسوب بود وقتی پرسیدند جوانمردان کیانند؟ گفت ایشان که خود رانبینند[۳۶] البته این‌طرز فکر، مشرب اهل ملامت را با طریقهٔ صوفیه که نفس را نادیده می‌انگاشتند نزدیک می‌کرد و رنگ خاصی به‌فتوت اهل حرفه می‌داد ولیکن در فتوت نیمه اشرافی و نیمه نظامی ناصر خلیفه که در عهد مغول در عراق و شام ومصر رواج یافت طبعاً نمی‌توانست چندان جایی داشته باشد.

در واقع اقدام ناصر خلیفه (وفات ۶۲۲) در ترویج و تنظیم طریقهٔ فتوت ظاهراً بیشتر مبتنی برفکر استفاده از نیروی «احداث» وفتیان بود و فکر تجهیز آنها برضد قوای حکام و امرای مخالف [۳۷]. درست است که این نکته یک

نوع رنگ اشرافی و رسمی هم به‌فتوت می‌داد و آن را به‌نظام اخلاقی «شوالری» نزدیک می‌کرد لیکن بهرحال همین نقشهٔ خلیفه هم لازمه‌اش عبارت بود از حفظ و احیاء سنتهای قدیم فتوت — فتوت صوفیانه. این فتوت ناصری اگر با خلافت عباسی [۶۵۶] در عراق خاتمه یافت درقلمرو سلاجقهٔ روم همچنان ادامه داشت و حاصل ادبی آن یک سلسله فتوت نامه بود — در آداب فتوت. باری فتوت، بدانگونه که ناصر خلیفه شروع کردنوعی حزب سیاسی به‌شمار می‌آمد. پادشاهان، امراء و رجال دولت بلاد مختلف که ناصر خلیفه نفوذی در آنها داشت بدان منسوب شدندو اندک‌اندک چیزی از آن پدید آمد که شباهت به‌نظامات شوالری در اروپای قرون وسطی داشت. لاف زدن و تظاهر ازلوازم احوال اینگونه فتیان بود و انحطاط مفهوم واقعی فتوت نیز از لوازم آن.

یک پدیدهٔ قابل توجه که درین هنگام از طریقهٔ اهل فتوت جدا شد و خود در کنار تصوف توسعه و تحول جداگانه یافت عبارت بود از آداب و اخلاق مربوط به‌زورخانه. کمال مطلوب اخلاقی زورخانه هنوز این نشان را از جریان «فتوت» دارد که اساسش مبتنی است برحرمت پیران ومراتب این پیران را بنام پیش کسوت، میاندار، کهنه سوار، و پهلوان رعایت می کنند چنانکه عنوان مرشد نیز هنوز از یادگار تأثیر تصوف در آن باقی است [۳۸]. اما آنچه مخصوصاً زورخانه را با لنگر و خانقاه پیوند می‌دهد ارتباط آن است با خاطرهٔ پوریای ولی — پهلوان‌محمود خوارزمی.

شاید از قدیمترین مآخذ درباب ارتباط بین صنعت کشتی‌گیری با طریقهٔ فتوت فصل جالبی باشد که حسین کاشفی دربن‌باب نوشته است در فتوت‌نامه‌ـ سلطانی. تصویر زنده‌تری از احوال پهلوانان را در همان ایام می‌توان در بدایع‌ـ الوقایع زین‌الدین محمود واصفی یافت — مربوط به‌عهد سلطان حسین‌بایقرا. در بین کشتی‌گیران سلطان حسین بایقرا یک قهرمان معروف که پهلوان محمد‌ـ بوسعید نام داشت در غالب «علوم و فنون» عصر دست داشت و شعر قلندرانه می‌گفت. خواهرزادهٔ او که درویش محمد نام داشت و پهلوانی نامدار بود از دوسوی نسب به‌خواجه‌عبدالله انصاری و شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌رسانید [۳۹]. و این هردو، در عین پهلوانی درویش و اهل فقر هم محسوب می‌ـ شدند. امیرعلیشیر در مجالس النفایس پهلوان محمد ابوسعید را به‌عنوان«پیشوای

اهل فقر» [٤٠] هم می‌خواند که نشان می‌دهد بین سنتهای زورخانه و شیوهٔ اهل فقر رابطه قدیم هست.

در هرحال در سنت زورخانه، کمال مطلوب فتوت و عرفان در وجود پوریای‌ولی تجسم یافت که هنوز پهلوانان به‌نام او سوگند یاد می کنند و درزورخانه‌ها هنگام اجرای کارهای شاق «یا پوریای‌ولی» را ورد زبان دارند. احوال این «پیر پهلوان» بیشتر در ظلمت افسانه‌ها و خرافات فرو رفته است اما همین افسانه‌ها در عین‌حال تصویری را که در جامعهٔ قدیم ایرانی ازکمال مطلوب یک جوانمرد صوفی داشته‌اند نشان می‌دهد. افسانه‌ها حتی نام وی را نیز در بر گرفته است ازآنکه نام اصلی وی بنابر مشهور محمود بوده است — پهلوان‌محمود خوارزمی. اما چرا پوریا خوانده شده است؟ روشن نیست و این لفظ را بعضی پوربای خوانده‌اند و گفته‌اند پدرش بای (بیگ) لقب داشت و او را بدین‌سبب به‌این نام خوانده‌اند. بعضی‌هم بگ‌یار خوانده‌اند که درآن نیز جزو اول نام می‌بایست همان لفظ بگ باشد. وجه‌های دیگر از جمله بوکیار وبریار هم‌درین نام‌گفته‌اند که قبول هر یک اشکالی دارد و درست نمی‌توان دانست که اصل لفظ چیست و اگر روایت مجالس العشاق که در موارد دیگر غالباً افسانه‌آمیزست درین مورد درست باشد از آن برمی‌آید که وی در دنبال حالت کشفی که در اثر یک زمین خوردن عمدی از دست حریفی ناهماورد برایش روی داد — و اندکی بعد بدان اشارت خواهد رفت — به‌این نام خوانده شد. در هر صورت آنچه درنام وی مشهورست پوریاست —پوریای‌ولی. اما در تذکره‌ها گه‌گاه از وی به‌عنوان قتالی — قتالی خوارزمی — نام برده‌اند و تناسب این تخلص با عنوان پهلوانی وی پیداست. در خوارزم وی را محمود آتا و پهلوان آتا (نه‌عطا) هم می‌گفتند — که مرادف باشد با محمود بابا و پهلوان بابا، و احتمال هست که مفهوم‌لفظ پوریا نیز به‌همین معنیها باشد — یا نزدیک بدانها. مآخذ عمدهٔ احوال وی غیراز نفحات جامی و مجالس العشاق بایقرا و لطایف الطوایف صفی و خلاصة المناقب جعفر بدخشی عبارتست از ریاض العارفین هدایت که مأخذ طرایق الحقایق هم همانست و ظاهراً تردیدی که علامهٔ قزوینی درباب مندرجات ریاض العارفین راجع به‌وی دارد[٤١] نباید چندان درخور اعتنا تلقی شود چراکه هدایت اطلاعات خود را باید در طی مأموریت خوارزم از مآخذ محلی مثل رسالهٔ میر-

عبدالکریم و پاره‌یی مسموعات و مشهودات خویش اخذ کرده باشد. چنانکه دربارهٔ تاریخ وفات وی هم که سال ۷۲۲ را ذکر می‌کند عین این تاریخ در مجالس‌العشاق هم هست و پیداست که هدایت آن را از خود نساخته است. جامی هم که در نفحات الانس ضمن ترجمهٔ احوال ظهیرالدین خلوتی از وی و از شیخ محمد خلوتی سخن می‌گوید، بیانش طوریست که اگر بتوان فرض کرد ظهیرالدین‌خلوتی چهل پنجاه سال بعداز استاد خویش درگذشته باشد، وفات شیخ محمد‌خلوتی در ثلث اول قرن هشتم واقع می‌شود که در آنصورت در قبول تاریخ ۷۲۲ برای وفات یک شاگرد دیگرش — پوریای ولی — اشکالی وجود نخواهد داشت.

پوریای‌ولی گذشته از جنبهٔ پهلوانی و جوانمردی — که فکرملامت و فتوت را بطور معتدلی در وجود وی بهم آمیخت — از لحاظ ادب صوفیانه هم درخور ذکرست. نه فقط پاره‌یی رباعیات و قطعات از او باقی است بلکه چندغزل که از آنجمله یک غزل در مجالس العشاق آمده است، نیز به‌او منسوب شده‌است بعلاوه مثنویی هم بنام کنز الحقایق به‌او نسبت داده‌اند که آن را در عین‌حال به شیخ عطار و همچنین به‌شیخ محمود شبستری هم منسوب داشته‌اند. منظومه‌یی است به‌سبک و وزن گلشن‌راز، اما نه با آن پایه غور و تحقیق و ظاهراً بسبب آنکه از بعضی ابیاتش برمی‌آید که‌گوینده محمود نام دارد آن را به‌شیخ‌شبستری که با پوریای‌ولی معاصر هم بوده است بسته باشند. همین اسم محمود — به‌اضافهٔ قراین و شواهدعدیدهٔ دیگر — انتساب‌آن را به‌عطار — که لحن بیان شاعرگه‌گاه به‌سبک او نزدیک می‌شود — مردود می‌سازد. چنانکه طرز تلقی‌شاعر از حقایق دین — از تحقیق اسلام، طهارت، نماز، زکاة، روزه، حج، جهاد، نفس،شیطان، بهشت، دوزخ، صراط، وحشرونشر و جز آنها — ساده‌تر و عامیانه‌تر از آنست که آن را به‌شیخ محمود شبستری صاحب گلشن‌راز نسبت توان داد. انتساب آن رابه عطار نیز استاد سعید نفیسی با دلایل کافی مردود می‌شمارد. اما در اسناد آن بیک عطار دیگر — عطار تونی یا عطار همدانی — دلایل وی چندان مایهٔ‌اقناع نیست. در متن کتاب هم اگر آن «امیرالمؤمنین» «غازی» را که شاعر با لحنی که به‌خوبی می‌تواند لحن یک «پهلوان زورخانه» باشد دربارهٔ او می‌گوید «کند با کافران شمشیربازی» نمی‌توان بطور «دلچسبی» با هیچ یک از امیران خوارزم در آن عصر تطبیق کرد [۴۲]، تاریخ ۷۱۸ که درباب نظم کتاب آمده است بادورهٔ

حیات پوریای‌ولی توافق تمام دارد وچون هدایت و حاجی خلیفه و مؤلف مجالس‌العشاق هم کتاب را به‌وی منسوب کرده‌اند تا وقتی سندی مخالف این انتساب — که قابل تأیید باشد — هم در دست نیست می‌توان کنزالحقایق را ازپوریای ولی شمرد.

بموجب روایات در ایام جوانی قدرت جسمانی وی سبب شد که برتمام زورآوران ایران و توران غلبه جوید و در روزگار پیری قدرت روحانی که در وی بود موجب گشت که برتمام اولیاء و زهاد عصر برتری یابد. گویند سبب آنکه به عوالم معنوی روی آورد آن بود که وی به بنگال (مجالس‌العشاق: جونی) رفت که پادشاه آنجا پهلوانی نام‌آور داشت و مقرر شد که که وی با پهلوان‌خوارزم دست وپنجه نرم کند. این پهلوان که در مقابل پهلوان محمود خویشتن را چون قطره‌یی در پیش دریا می‌دید سخت نگران گشت. ازین رو کوشید تا شایدباتقدیم نذر و نیاز و دعا وتضرع به‌درگاه خداوند برحریف غلبه یابد. مادرش حلوایی ساخت وبه‌مسجد برد و از اهل مسجد درخواست تا از آن تناول کنند و برای وی دعا کنند. پهلوان خوارزم درمسجد بود و پیرزن که او را نمی‌شناخت ظرف حلوا را پیش وی برد و از وی درخواست تا پاره‌یی از آن صرف کند و فرزند وی را دعا کند. پهلوان پرسید سبب این نذر چیست و چه نیازت هست تا من دعا کنم. پیرزن جواب داد که من با چند تن ازکسان خویش درین شهر از نعمت‌پادشاه بهره‌وریم و نعمت وی به‌سبب فرزند من است که پهلوان سلطان است اگر پهلوان خوارزم وی را برزمین بزند وظیفهٔ وی قطع خواهد شد و ما همه محروم خواهیم ماند. در یک روایت دیگر که مؤلف مجالس‌العشاق نقل می کند، آن روز که مقرر شد فردای آن، کشتی در حضور پادشاه انجام یابد پهلوان به‌زیارت‌گورستان رفت ناگاه به‌سر مزاری رسید و آنجا زنی را دید که روی برخاک نهاده است وبه درگاه خدای زاری می کند و می‌گوید خدایا فرزند مرا سرخ روی‌گردانی که فردا پهلوان خوارزم را بر زمین افکند. باز در یک روایت دیگر که هم در مجالس‌العشاق است پهلوان محمود آن شب که فردای آن می‌بایست کشتی انجام شود برای آنکه شاید چیزی از احوال حریف دستگیرش شود و ببیند که وی در چه کارست؟ شب هنگام به‌بام خانهٔ آن جوان برآمد و مادر وی را مشغول زاری و دعا دید. بهر صورت توجه به‌آنکه نتیجه‌یی که از آن کشتی

حاصل خواهد شد مایهٔ دلنگرانی حریف و تشویش مادر او شده است در پهلوان خوارزم تأثیر قوی کرد. می‌گویند به پیرزن که در مسجد یا در قبرستان با پهلوان ناآشنا سخن گفته بود تسلی داد وگفت غم مخور که مقصود تو حاصل خواهدشد فردا که دو حریف رویرو شدند، پهلوان محمود در مقابل انظار حیرت زده‌تماشا- گران به‌زمین خورد و حریف مورد تحسین تمام‌گشت. روز دیگر شاه عزم شکار کرد و یک جا در کنار پرتگاهی نزدیک بود با اسبش به‌درون دره‌یی فروغلطد. درست وقتی که اسب وی پاهایش را بلند کرده بود و می‌خواست به‌درون‌ورطه فرود آید پهلوان محمود که همراه پادشاه بود در همان حال اسب را به‌دودست نگهداشت، شاه که چنین قدرتی در پهلوان غالب دربار خویش سراغ نداشت‌از قدرت پهلوان محمود به‌حیرت شد و دانست که شکست او از دست پهلوان هند از روی عمد بوده است و به‌پاس جوانمردی. حکایت که البته از عنصر افسانه خالی نیست در عین‌حال طرز تلقی اهل زورخانه را از فتوت صوفیانه و لوازم آن نشان می‌دهد.

برحسب آنچه در خلاصه‌المناقب جعفر بدخشی در مناقب و احوال‌سید- علی همدانی آمده است پهلوان محمود از اهل ملامت بوده است و حتی‌گه‌گاه نیز به‌خرابات می‌رفته است اما در آنجا با خراباتیان سخنهای تایبانه می‌گفته و خود می‌گریسته است چنانکه اهل خرابات از تأثیرات سخن وی می‌گریسته‌اند و آن روز اهل خرابات درستر وعفاف می‌زیسته‌اند وترک فسادمی کرده‌اند[٤٣] دربارهٔ پایان کاروی در لطایف‌الطوایف روایتی هست که از ذوق شاعرانه ونیز از طرز تفکر اخلاص جویانهٔ یک جوانمرد ملامتی حکایت می‌کند. می‌گوید وقتی در بستر مرگ بود کسی از وی پرسید: مخدوم وقت رفتن است دلت را چه در می‌باید. در جواب شعری خواند، به‌این مضمون که جز لقای خداوند چیزی آرزو ندارم [٤٤].

در ادب زورخانه و در آداب و رسوم آن البته تأثیر طریقهٔ فتوت محسوس است [٤٥] اما میراث فتوت تنها به‌دستگاه پهلوانی محدود نماند چیزی از آن به‌طبقهٔ لوطی و داش‌مشدی نیز رسید و چنین به‌نظر می‌آید که فتوت این طبقه بقایایی از فتوت لشکریان است و نشر آن در بین آن طبقات یادگاری است از فتوت ناصری. طریقهٔ فتوت ناصری را مسافرت رسمی شیخ شهاب‌الدین‌سهروردی

و نفوذ ناصر در قلمرو سلاجقهٔ روم منتشر کرد و در مصر هم بقایای عباسیان که بعد از سقوط خلافت بغداد، مدتها در مصر تحت حمایت حکام ممالیک یک‌نوع خلافت اسمی را ادامه دادند همچنان آن را ترویج کردند. آل‌عثمان هم، از اخی‌ها و فتوت‌داران اناطولی مثل پله‌یی برای عروج به‌قدرت استفاده کردند. بعضی از آنها مخصوصاً از آن پس که عنوان خلافت را هم ضمیمهٔ عنوان‌سلطنت خویش دیدند وارث فتوت ناصری، شدند. اما این فتوت‌گه‌گاه رنگ اشرافی‌محض داشت و غالباً طبقات عالی به‌آن منسوب بودند. در صورتیکه فتوت مربوط به اصناف و پیشه‌وران تعلق به‌عامه داشت و هر چند بعضی سلاطین آل‌عثمان‌نسبت به‌آن نیز نوعی علاقهٔ توأم با حمایت و اشراف اظهار می‌کردند این نوع فتوت غالباً رنگ تمایلات شیعی داشت و حتی‌گاه با خاطرهٔ ابومسلم خراسانی مربوط می‌شد. چنانکه شاید این نکته که طبقهٔ سراجان در تشکیلات آنها نفوذ و موقع خاصی بدست آورده بود نیز تا حدی مربوط به‌همین ارتباط آنها با خاطرهٔ‌ابومسلم باشد که افسانه‌ها او را منسوب به‌این صنف می‌کردند. وجود تعدادی از «اخی»های اهل فتوت در اطراف اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی و این نکته که شاه اسمعیل صفوی در دیوان ترکی خود عنوان «اخی» را در حق یاران و متابعان خویش به‌کار می‌برد نیز ارتباط بین فتوت‌داران اصناف را دراناطولی با قزلباش و شیعه نشان می‌دهد. **فتوت نامهٔ کبیر** که منسوب به‌سیدمحمدبن‌سید علاءالدین حسینی است در حدود سنه ۹۳۱ تحریر شده است مأخذ عمدهٔ رسالات مربوط به‌فتوت اصناف درقلمرو عثمانی به‌شمارست و در آن، فتوت‌عامیانه صبغهٔ تمایلات شیعی دارد. در قلمرو «مغول هند» هم «کسب‌نامه»هایی رواج داشت که در آنها نیز در عین‌حال هم صبغهٔ تشیع به‌چشم می‌خورد هم مبانی فتوت. سؤال و جوابها یا تعلیم نامه‌های اصناف که درین روزگاران در هند و ماوراءالنهر در نزد طبقات اصناف وجود داشت و نگهداری آنها از واجبات‌اخلاقی و مذهبی افراد منسوب به‌آن طبقات تلقی می‌شد، غالباً «رساله» نام داشت وجوهر تعلیم آنها نیز عبارت از آیین فتوت بود. از بررسی بعضی ازین «رساله»ها مثل رسالهٔ نساجان، و رسالهٔ سقایان، ارتباط طبقات این اصناف با مشایخ صوفیه پیداست [۴۶]. این رساله‌ها یادآور رساله‌های درویشان خاکسار است که‌آنها

نیز مثل طبقات اصناف در حفظ و نگهداری رسالات خویش یک نوع ضرورت روحانی و دینی می‌دیده‌اند. با اینهمه، قرنها قبل ازآنکه طریقهٔ فتوت در جریان انحطاط خویش منجر به‌طریقهٔ درویشان جلالی و خاکساری شود از فتوت اهل ملامت یک فرقهٔ دیگر بیرون آمد — قلندر.

۱۵ قلندر و خاکسار

آنچه مخصوصاً اهل ملامت را با طبقات اهل فتوت نزدیک‌تر می‌کرد اجتناب آنها بود از خرقهٔ صوفیه و اصرار ایشان در مجالست با اهل حرفه و در اظهار علاقه به‌لباس و آداب عامه. در حالیکه صوفیه خود را با خرقهٔ پشمینه از سایر طبقات جدا می‌کردند، ملامتیان لباس و هیئت بازاریان را ترجیح می‌دادند و این کار را بدان سبب می‌کردند که تا بین سایر خلایق گم باشند و از دیگران امتیازی پیدا نکنند. مساله «سراویل» و «شد» هم تا آنجا که با رسم اصناف اهل حرفه ارتباط داشت امتیازی نبود که از آن اجتناب لازم بدانند چرا که در آغاز کار این آداب فقط پروانه‌یی بود برای ورود در بین طبقات عادی و اصناف. بعدها که فتوت نیز مثل تصوف قالب و شکل خاص یافت و صوفیه نیز با فتیان ارتباط بیشتر پیدا کردند سنت اهل ملامت بوسیلهٔ قلندران ادامه یافت که‌لباس عیاران و سربازان می‌پوشیدند ویا به‌کلی عریان و با موی سترده حرکت‌می‌کردند تا تخریب ظاهر مانع از آن باشد که آنها به‌عنوان عارف، صوفی، یا فتی مورد تکریم و تحسین خلق باشند. اما توسعه و انتشار تدریجی این طریقه نیز موجب راه یافتن فساد و انحطاط در اصول آن شد و سعی در تخریب ظاهر نزد بعضی‌از قلندران منتهی شد به‌سعی در تجاهر و اصرار به‌کارهایی که با ظاهر شریعت به کلی منافات داشت و نام قلندر را در ردیف یک نام رسوا می‌نهاد—اهل خرابات.

قلندران در واقع پیش از آنکه نام آنها یک چند به‌عنوان یک سلسله یا فرقهٔ خاص صوفیه تمایز پیدا کند در ادب صوفیه سیمای روحی مجذوبان و مخصوصاً کسانی را نشان می‌داده‌اند که برخلاف مشایخ اهل خانقاه به‌رد و قبول خلق اعتنایی نداشته‌اند و بی‌آنکه توجه به‌طرز تلقی و داوری خلق داشته باشند به‌احوال نفس و مراقبت آن می‌پرداخته‌اند.

احوال قلندران و آغاز پیدایش آن طریقه هنوز مجهولست و حتی ریشه و اشتقاق لفظ قلندر نیز خالی از ابهام نیست. آیا اصل کلمه حاکی از وجود یک گروه یا طبقهٔ جامعه بوده است — نظیر رند، گدا، دریوز (=درویش)، و دوره‌گرد؟ در قدیمترین متون فارسی که اولین بار این لفظ به کار می‌رود ظاهراً نظیر این گونه معنی‌ها هست [۱]. در این که اساس طریقت وعمل آنها نیز — از خیلی قدیم — عبارت بوده است از ترک تعلق و حتی ترک هرگونه تقید به‌آداب و رسوم‌جاری تقریباً جای تردید نیست. به‌نظر می‌آید که درین ترک تعلق یک نوع بیقیدی افراط‌آمیز از مقولهٔ آنچه به‌حکماء کلبی قدیم یونان، منسوب است نیز داشته‌اند و شاید از همین سبب بوده است که از آنهاگه‌گاه نیز تعبیر به«رند»می کرده‌اند، یعنی کسی که قیدی به‌ننگ و نام ندارد — بیعار. البته طبقات «غازیان» یا «مطوعه» که عنوان غزو و جهاد غالباً در نزد آنها بهانه‌یی می‌شد برای هرج و مرج طلبی، ممکن است بی‌تعلقی به‌شهر و دیار و بی‌قیدی به‌آداب اجتماعی را که در زندگی «عیاری» بدان خو کرده بودند در یک شکل عامیانه مذهب ملامت وارد کرده باشند و از آن رسم و راه قلندری را بوجود آورده باشند. در واقع همین بی‌تعلقی بود که این طبقه یا بعضی افراد آن را در جریان انقلابات اجتماعی، به‌سیاحت دائم و نوعی دوره‌گردی وگدایی می کشانید وگویا عنوان «درویش» و «فقیر» [۲] در حق عوام صوفیه تا حدی نیز از همین جاست. ظاهر آنست که طبقهٔ معروف به بنی‌ساسان هم که از هر حیله و وسیله‌یی جهت ادامهٔ کسب‌ـ گدایی خویش استفاده می کرده‌اند در بعضی مواقع با این طبقات، مربوط ومخلوط یا مشتبه می‌شده‌اند. آیا بقایایی از درویشان و دوره‌گردان مانوی و بودایی که از قبل از اسلام در عراق و خراسان و ماوراءالنهر بوده‌اند نیز درین جریان‌جذب شده‌اند؟ ظاهراً بعید نیست! از آن‌گذشته آمدن اسلام دولت اغنیای‌بنی‌ساسان‌را برانداخت اماگدایان بنی‌ساسان و دولتشان نه‌برانداختنی بود نه شکست‌پذیر[۳] به‌علاوه ظهور درویشان، خوشه‌چینان، وگدایان خرمن از خیلی قدیم همواره زندگی یکنواخت «ده» را خاصه در هنگام جمع‌آوری محصول شور و حرکت تازه‌یی می‌داد و سخنان مربوط به‌زهد و وعظ و پیغمبر و خدا حیات‌عادی آنها را از حالت منظم و آرام زندگی حریصانهٔ یک مور دانه کش بیرون‌می‌آورد. ازاین رو بود که سیاحان، راهبان، و رباط‌نشینان واقعی باگدایان و دوره‌گردان

دریوزه‌گر بنی‌ساسان از خیلی قدیم برای روستاییان، هم مایهٔ سرگرمی و تفریح می‌شدند و هم منشاء تعلیم و انتباه. قلندران ظاهراً از بین همین مجموعه مشتریان خرمنها پیدا شدند و مثل لولیان، میدان جولان آنها از حدود ده‌ها و شهرها می‌گذشت و به‌کشورها و قاره‌ها می‌رسید. تصویری ازین کوچ قلندران‌را در سرگذشت فخرالدین عراقی که می‌گویند به‌خاطر عشق قلندر پسری ازهمدان بهمراه قلندران بیرون آمد می‌توان یافت و تصویر جاندارتری از احوال آنها را در قلندر نامهٔ منظوم که سرگذشت شیخ جمال ساوجی است باید جست. درین باره درجای خود سخن خواهد رفت لیکن این نوع زندگی‌گه‌گاه به‌شکل زندگی واقعی کولیها همراه با «دسته ها و کوچها» می‌شد که از هند تا شام و مصر همه جا در شرق و غرب روان بودند. زندگی خالی از تعلق و تقید آنها در هر جا شکل و رنگ عقاید و آداب جاری ورایج را می‌گرفت و در دوره‌یی که تصوف و عرفان برای روستایی و شهری به‌یکسان جاذبه داشت رنگ تصوف وعرفان هم یافت. لیکن اجتناب از هر آنچه رنگ تعلق پذیرد سبب شد که شیوهٔ‌معیشت قلندر بیشتر رنگ‌حیات رند ملامتی داشته باشد تا رنگ زندگی صوفی اهل پرهیز. اوراد و اذکار و چله و خانقاه که تصوف، در طول زمان از آنهمه برای خود آدابی و ترتیبی ساخته بود با طرز تفکر و حیات قلندرانه نمی‌ساخت و ناچار راه قلندر از راه صوفی جدا ماند.

درهرحال قلندریه پیش از آنکه نام آنها یک چند به‌عنوان سلسله یا فرقهٔ خاصی تمایز پیدا کند در ادب صوفیه سیمای روحی مجذوبان و مخصوصاً کسانی را نشان می‌داده‌اند که برخلاف مشایخ اهل خانقاه و اصحاب‌سلاسل، به‌رد و قبول خلق اعتنایی نداشته‌اند و بی‌آنکه توجه به‌طرز تلقی و داوری خلق داشته باشند به‌احوال نفسانی خویش می‌پرداخته‌اند به‌همین سبب بوده است که مشایخ صاحب طریقت و اهل خانقاه آنها را از زمرهٔ صوفیه خارج می‌شمرده‌اند، چنانکه شهاب‌الدین عمر سهروردی در عوارف المعارف — باب‌تاسع—نشان می‌دهد، کسانی که خود را گاه به‌نام اهل ملامت وگاه به نام قلندر می‌خوانند به‌تخریب عادات علاقه دارند و از این‌رو نه به‌هیئت و لباس خاص مقیدند و نه جز به‌احوال قلب توجه دارند. در باب اهل ملامت که قلندران در واقع دنبالهٔ آنها محسوبند نیز شیخ شهاب‌الدین درباب سابع این کتاب هم بحث

می‌کند. در بین موارد اختلاف آنها با قدماء اهل ملامت عدم امتناع آنها را از حضور در مجالس سماع باید یاد کرد. از مناقب العارفین افلاکی برمی‌آید که یکبار در مجلس سماع، قلندری آنگونه چرخ می‌زد که دمبدم خرقه‌اش به‌خرقهٔ شمس تبریزی می‌خورد [٤]. این نکته نشان می‌دهد که بین طبقهٔ قلندر و طریقهٔ ملامت تدریجاً فاصله پیدا شده است — از جمله در وسواس راجع به اخلاص. جامی در مقدمهٔ نفحات قلندران را متشبه محق ملامتیه می‌خواند که متشبه مبطل آنها زنادقه‌اند. این گفتار جامی حاکی از آن است که یک عده از کسانی که در عصر او خود را به‌نام ملامتیه —واحیاناً قلندریه— می‌خوانده‌اند از آن معنی که لازمه‌اش اخلاص واقعی در همهٔ اعمال انسانی است فقط نام مجرد داشته‌اند و در واقع جز نام زندیق را سزاوار نبوده‌اند. شک نیست که آنچه وی زندیق می‌خواند و آن را به‌متشبه مبطل اهل ملامت تعریف می‌کند از شمار آنگونه زندیقان که در اوایل عهد عباسیان در بغداد بوده‌اند و بعضی از آنها در واقع مانوی بوده‌اند نیست. مقصود وی کسانی‌است که خود را قلندر می‌خوانده‌اند و دم از درویشی و ملامتگری هم می‌زده‌اند اما در حقیقت اندیشه ورفتارشان چنان بوده است که در باب آنها ظرفاء به‌تعبیر عبیدزاکانی می‌گفته‌اند: العجایب، قلندر نمازگزار. حتی در یک گفتهٔ عطار از منزلگاه قلندر چنان یاد می‌شود که گویی خرابات را در نظر دارد — جایی که در آن شراب می‌خورند و قمار می‌کنند. داستان آن عرب که در سرزمین عجم افتاد و او را به‌قلندر [خانه] رهنمون شدند در منطق‌الطیر هست [٥] در آنجا عرب را مست می‌کنند ووقتی تمام زرش را در قمار می‌بازد او را از آنجا بیرون می‌اندازند بعدها چون به‌دیار خویش باز می‌گردد از قلندرخانه هیچ چیز به‌یاد ندارد جز آنکه دایم به‌وی می‌گفته‌اند: درآی. درین داستان عطار در واقع قلندر و قلندرخانه رمزیست از از جهان اما داستان نشان می‌دهد که در آن زمانها قلندرانی اهل خرابات بوده‌اند و اگر شاعران عصر از آن جماعت تعبیر به‌رندان می‌کردند از آن روی بود که آنها در کار ملامت برهر چه ننگ و نام بود احیاناً پشت پا می‌زدند. با اینهمه ازفحوای کلام مولانا در مثنوی و از اخبار مناقب العارفین برمی‌آید که در روزگار مولانا جلال‌الدین قلندران در قونیه خانقاه مخصوص داشته‌اند، وغالباً هم با سر بیمو بسان طاس و طشت در کوچه و بازار می‌گشته‌اند وجولقی خوانده-

می‌شده‌اند.

این طبقه در واقع عبارت بوده‌اند از امثال قلندران قونیه که ظاهراً خانقاه آنها مثل خانقاه فتیان لنگر خوانده می‌شده است و این خود حاکی است ازارتباط قلندران با طبقهٔ فتیان. از روایت افلاکی در مناقب العارفین برمی‌آید که در روز وفات مولانا که هفت سرگاو پیش جنازهٔ وی می کشیدند یک سرگاو را ازآنجمله، اصحاب مولانا به‌لنگر قلندران فرستادند به‌خدمت شیخ ابوبکرجولقی نیکساری. این نوع اکرام یاران مولوی در حق شیخ قلندران قونیه حاکی است ازکثرت نسبی تعداد قلندران در آن شهر. از دنبالهٔ روایت هم که می‌گوید شیخ قلندران گاو را قربانی کرد و «به‌ارباب حاجات و مساکین بخش کردند» و نیز از این روایت که یک تن ازقلندران هم، ازفروش استر خویش مجلس عرسی به همین مناسبت ترتیب داد برمی‌آید که شیخ قلندران هم با مولانا مربوط بوده‌است[٦] و با یاران وی با محبت و تکریم برخورد داشته است. برحسب یک حکایت دیگرکه نیز افلاکی نقل می کند [٧] یک روز مولاناگفت «من برقلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند و حدیثی فرمود که من‌سعادة المرء خفة‌لحیته، لان اللحیة‌حلیة‌المرء وفی کثرتها اعجاب‌المرء بنفسه وهوسن المهکات، و فرمود که بسیاری ریش صوفیان را خوش است اما تا صوفی ریش را شانه کردن، عارف به‌خدا می‌رسد»، ازین بیان نه‌فقط نیک برمی‌آید که قلندران در آن زمان هیچ ریش نداشته‌اند بلکه نیز تا حدی از آن استنباط می‌شود که آنها در مقابل صوفیه عادی «عارف» خوانده می‌شده‌اند. با اینهمه غیر از قلندران صوفی نهاد که خانقاه آنها لنگر خوانده می‌شد اخیها عامی هم لنگر داشتند و آنها در زمان مولاناگاه به نام رنود ورندان نیز خوانده می‌شدند و در نزاعهای عادی در زمان مولاناگه‌گاه «دست به‌شمشیرو کارد» می‌نهادند و فتنه ها برمی‌خاست [٨]. اینهمه نشان می‌دهد که بین قلندران جولقی و رندان لنگر — که عامیان اهل فتوت باشند — از قدیم نوعی ارتباط و پیوند وجود داشته است.

همین‌گونه قلندران یا جولقیها بودند که محمدبن طبیب درسال ٦٣٨ در فسطاط العداله‌فی قواعد السطنهٔ خویش که در بلاد روم تألیف کرد آنها را به شاهد بازی و اشتغال به‌بنگ و باده منسوب یا متهم می‌دارد و خاطرنشان می کند که از راه دریوزگی زندگی می کنند و بچه‌های مسلمانان را از راه بدر

می‌برند [۹].

کسیکه سلسله‌یی به‌نام قلندریه تأسیس کرد شیخ جمال‌الدین ساوجی‌بود که در حدود سنه ۶۲۰ در دمشق رسم تراشیدن موی سر و ابرو را بنیاد نهاد و محمد بلخی که شاگرد و پیرو او بود رسم پوشیدن جوال را برآن افزود — وازـ اینجاست شهرت آنها به‌جولقی و جوالقی. احوال این شیخ جمال را صفدی در الوافی بالوفیات و مقریزی در الخطط نقل کرده‌اند. یک مناقب‌نامهٔ منظوم هم در حدود سال ۷۴۸ راجع به‌داستان او هست که نسخه‌یی از آن را مرحوم ریتر در کتابخانهٔ لالااسمعیل نشان می‌دهد [۱۰] و عکس آن در دسترس من هست. درین منظومه که حیات شیخ قلندران به‌رنگ افسانه‌یی عامیانه در آمده است قلندران همچون کسانی توصیف شده‌اند که ترک این عالم می‌گویند، و چهار تکبیر برهر چه که هست می‌زنند — بیا تا دست از این عالم بشوییم: قلندوار تکبیری بگوییم.

در داستان فخرالدین عراقی هم، آنگونه که در مقدمهٔ معروف دیوان او آمده است دسته‌یی از قلندران در همدان ظاهر می‌شوند که های و هوی آنهاحتی در مدرسه‌یی که این دانشمند جوان در آنجا تدریس می کرد غوغا در انداخت و وجود یک قلندر پسر زیبا سبب شد که مدرس جوان درس و بحث را رها کند و از همدان تا هند به‌دنبال آنها برود (!) یک قرن قبل از عهد عراقی نیزتجربهٔ سنایی درباب قلندران و زندگی قلندری می‌توانست از نظایر همین تجارب عراقی تلقی شود و چیزی از احوال آن طایفه را بیان کند. ذکر قلندر در قلندرنامهٔ خواجه عبدالله انصاری و حتی در یک دوبیتی منسوب به‌باباطاهر عریان به نحوی است که قلندر را همچون آواره‌یی که بهیچ جا قرار ندارد توصیف می کند. بعد از عهد تیموریان در هند و ایران، نیز مثل بلاد عثمانی قلندریه بیشتر معرف همان نوع زندگی بوده‌اند که مؤلف فسطاط العداله بدانها منسوب می کند.

واحدی نام، یک شاعر ترک هم در رساله‌یی موسوم به مناقب خواجهٔ‌ـ جهان که در ۹۰۹ هجری نوشته است و مخلوطی است از نظم و نثر ترکی‌تصویر جالبی از احوال قلندران عصر خویش طرح می کند که نشانه‌یی است از انحطاط اخلاقی در نزد این طایفه [۱۱]. قهرمان داستان وی که خواجهٔ جهان نام‌دارد از خراسان به‌مدینه می‌رود تا پسر زیبای خود را که درین حکایت نتیجهٔ جان خوانده می‌شود از مطامع اهل هوس که در ولایت وی هستند نجات دهد. در

مدینه خانقاه به‌وجود می‌آورد و اینجاست که درویشان از هرگروه نزد وی فراز می‌آیند و پیر هرگروه درباب سلسلهٔ خویش مطالبی به‌نظم بیان می کند که خواجهٔ جهان جواب آنها را به‌نثر می‌دهد. تا نوبت به‌پیر قلندران می‌رسد که یک جا در توصیف خویش این سخن جالب را بیان می کند که نزد ما مسجد و کنشت و دوزخ و بهشت را تفاوتی نیست [۱۲] و باز جای دیگر از پیغمبر نقل می کند که گفت: انظروا فی الوجه الحسن یزید النور فی البصر و از قول علی بن ابی‌طالب هم روایت می کند که رؤیة الحبیب جلاء العین و این فکر جمال‌پرستی که درین روایات پیرقلندر انعکاس دارد معرف طرز تفکر کسانی است که در آن زمانها گه‌گاه به‌نام قلندر و رند و اهل ملامت خوانده می‌شده‌اند.

البته لفظ قلندر، در ادبیات صوفیه، منحصر به همین جماعت دریوزه‌گر و دوره‌گرد که شعاری شبیه به‌اهل ملامت داشتند، نماند سایر صوفیه هم هر چند به کلی از قیود آداب و شریعت نرسته بودند گه‌گاه خویشتن را قلندر می‌خواندند و حتی باباطاهر که در روایات اهل حق از پیران آنها محسوبست، در شعری که به‌وی منسوبست خویشتن را قلندر می‌خواند و ظاهراً در عهد شیخ جمال‌ساوجی و فخرالدین عراقی روح تعلیم قلندران عبارت بود از تخریب عادات. این‌عصیان برضد مقررات و عادات که غالباً با پاره‌یی از تعالیم ملامتیه و اهل فتوت نیز همراه بود، این طایفه را گه‌گاه نزد متشرعه فوق‌العاده منفور می کرد چنانکه مشایخ صوفیه هم اکثر تندرویهای کسانی را که دم از تصوف می‌زدند و کارشان پرخوری، بیکارگی، تنبلی، رقص، و شاهدبازی بود به همین قلندران منسوب می‌کردند. در اینکه قبل از عهد شیخ جمال ساوجی و فخرالدین عراقی هم‌قلندران وجود داشته‌اند هیچ شک نیست و ذکر آنها در ادبیات صوفیه این دعوی را ثابت می کند و پیداست که طریقت آنها نوعی تمایلات ملامتی را نشان‌می‌داده است وشاید صوفیه بدان سبب‌آنها را به‌عنوان‌یک فرقهٔ صوفی نمی‌خوانده‌اند که یا می‌خواسته‌اند به‌اعمال آنها مأخوذ نباشند و یاقلندران نیز مثل اهل‌ملامت خود را از صوفیه نمی‌شمرده‌اند. معهذا این نکته مانع از آن نبود که‌سرخوردگی از حیات خانقاه و مدرسه گه‌گاه کسانی چون شیخ عراقی و جمال‌الدین ساوجی را درجرگهٔ آنها وارد کند.

به‌نظر می‌آید که نقش شیخ جمال ساوجی در طریقهٔ قلندر بیشتر باید به

عنوان یک اصلاحگر یا سازمان دهنده تلقی شود تـا یک بنیان‌گذار. در بین کار هایی که درین باره به‌وی منسوب تواند شد ظاهراً غیر از ایجاد یک سلسله یا یک نهضت قلندری، مخصوصاً رسم «تراش» را باید ذکر کرد که بعدها در نزد قلندران جلالی با آداب و تشریفات خاص همراه شد و یک حکایت که‌ابن‌بطوطه در سفرنامهٔ خویش نقل می کند ارتباط آن را با شیخ جمال ساوجی نشان‌می‌دهد. به‌موجب این حکایت شیخ جمال‌الدین مردی خوبروی بود زنی از اهل ساوه نسبت به‌وی اظهار عشق کرد و او امتناع داشت. یک روز به‌حیله و به‌بهانهٔ آنکه نامهٔ پیرزنی را برایش بخواند شیخ را به‌دهلیز خانهٔ خویش کشانید. وی چون در آنجا هیچ راه‌گریز نیافت حیله‌یی اندیشید، از زن درخواست تا نخست طهارت‌جای را به‌وی نشان دهد. در آنجا با یک تیغ تیز که همراه داشت ریش و ابروان خویش را تراشید و وقتی بیرون آمد چنان هیئتی داشت که زن او راا از خانهٔ خود بیرون کرد. بدینگونه این تراش شیخ را از دام‌گناه رهانید وپیروانش نیز ازآن پس تراشیدن سر و روی را شعار خویش کردند [۱۳].

بعد از وی قلندران که بشیوهٔ اهل ملامت برای قهر و کسر نفس از ارتکاب آنچه با ظاهر شرع مغایر بود ابایی نداشتند غالباً با دل زنده جامهٔ ژنده نشان می‌دادند. درپاره‌یی مواقع به‌کلی عریان، ظاهر می‌شدند و درغالب موارد دیگر هم لباس‌هایی راکه نه‌درخور اهل تقوی بود می‌پوشیدند. برخی اوقات جامهٔ سربازان و عیاران به‌تن می کردند و بعضی مواقع موئینه‌پوشی یا پوست‌پوشی می کردند — و حتی بساکه ببرینه و پلنگینه هم می‌پوشیدند. بیشتر وقتها جوالی به‌رنگ سبز برتن می کردند و یک همچو جولقی سبزپوش که‌تمام موی سرو صورتش را هم «تراش» داده بود چنان غریب و مضحک به‌نظرمی آمد که می‌توانست در طی حکایت معروف «بقال و طوطی» در مثنوی تصویر طوطی توسری خورده‌یی راکه تمام پرهای روی سرش از آسیب ضرب فرو ریخته باشد القاء کند. جولقی‌ها نه‌فقط در مصر و آسیای صغیر بلکه در فارس و عراق هم درین زمانها غالباً با هیئت زننده، کشکول به‌دست در بازارها «پرسه»می‌زدند، بنگ و حشیش استعمال می کردند، و چنانکه از یک قصیدهٔ معروف تقی‌الدین‌مغربی (م ٦٨٤) برمی‌آید به‌زبان فارسی‌گدایی می کردند [١٤].

گذشته از جولقیها یک فرقهٔ دیگر که پیروانش رسم و راه قلندری را

ترویج کردند عبارت بود از فرقهٔ حیدری. این جماعت که مقارن اوایل عهد مغول در خراسان و هند و حتی آسیای صغیر هم پراکنده بودند منسوبند به قطب‌الدین حیدرزاوه‌یی که ولایت‌زاوه بعدها به‌نام او تربت حیدری خوانده‌شد و ابن‌بطوطه هم زاوه را به‌عنوان شهرشیخ حیدر می‌شناسد و در مسافرت خویش از سرخس به‌نشابور قبر وی را در آنجا زیارت می کند [۱۵].

احوال این قطب‌الدین حیدرزاوه‌یی ظاهراً با احوال یک شیخ دیگر که به‌موجب روایت مجالس المؤمنین قبرش در تبریز بوده است و قطب‌الدین حیدر-تونی نام دارد خلط شده است چراکه برخلاف این حیدر تونی که نسبت وی به موجب روایات عهد صفوی منتهی به‌امام موسی‌الکاظم می‌شود شیخ حیدرزاوه‌یی چنانکه از شیخ نظام‌الدین اولیاء در فواید الفؤاد نقل می‌شود ترک بچه‌یی بوده است و در واقع نام پدرش را هم که به‌موجب قول صاحب تذکرة الشعراء از نژاد خاقان ترکستان بود خود دولتشاه شاهور، و صاحب مجمل فصیحی تیموربن-ابوبکر یاد می کنند. درینصورت البته ممکن نیست قطب‌الدین حیدرزاوه‌یی، آنگونه که استاد شادروان سعید نفیسی[۱۶۰] پنداشته است همان قطب‌الدین-حیدری باشد که نزد مؤلف مجالس المؤمنین نسبش به‌امام موسی‌الکاظم‌می‌رسد چراکه صاحب مجالس المؤمنین مزارش را نیز در تبریز نشان می‌دهد و حیدریان تبریز را هم که مذهب شیعه دارند به او منسوب می کند و این نشانی‌ها با احوال شیخ حیدرزاوه‌یی و پیروان وی تطبیق نمی کند. در بارهٔ وفات شیخ حیدر زاوه‌یی نیز دولتشاه سال ۵۹۷ و ۶۰۱ را نقل می کند، و در مجمل فصیحی سال ۶۱۳ ذکر شده است. آنگونه که از آثارالبلاد قزوینی بر می‌آید شیخ حیدر تا آمدن تتار حیات داشته است [۱۷] و اگر قول وی و آنچه از قول شیخ نظام اولیاء در فواید الفؤاد آمده است که می‌گوید شیخ از ظهور و غلبهٔ مغول خبر داد و خود مقارن آن احوال در غاری رفت و ناپیدا شد به‌سبب قرب نسبی زمان بیشتر قابل‌قبول‌باشد، ممکن است سال ۶۱۸ که در حبیب‌السیر آمده است درست باشد. اما احوال میرحیدر تونی که به موجب روایات روضات الجنان در ۸۳۰ در زمان میرزا اسکندر در تبریز درگذشته است [۱۸] ظاهراً براثر اشتباه مؤلف مجالس المؤمنین یا بعضی مآخذ او با احوال قطب‌الدین-حیدرزاوه‌یی خلط شده باشد. نظیر این اشتباهات — که‌گاه عمدی و در حقیقت

اشتباه کاری به‌نظر می‌آید — در دوران صفویه ظاهراً مکرر روی داده است. نه فقط شیخ صفی و اولاد او را که کردنژاد و سنی بوده‌اند مقارن طلوع صفویه‌ـ شیعه قلمداد کرده‌اند و قاضی نورالله مؤلف مجالس المؤمنین خود تعدادزیادی‌از از مشاهیر قدما را به‌تشیع منسوب داشت بلکه حتی در زمان مؤلف حدیقة الشیعه هم به‌موجب قول وی در اصفهان مردم شیخ ابوالفتوح شافعی را شیخ ابوالفتوح‌ـ رازی نام کرده بودند و به‌این بهانه به‌عادت پدران خویش قبر آن سنی صوفی‌را زیارت می کردند [۱۹] و بنابراین خلط بین احوال قطب‌الدین حیدر زاوه‌یی سنی با قطب‌الدین حیدر تونی شیعی، در دوره‌یی که‌قطب‌الدین حیدر هنوز در بین مردم محبوبیت و حرمت داشت اما مذهب تسنن دیگر مقبولیتی نداشت‌نباید غریب تلقی شود.

باری پیروان شیخ حیدر زاوه‌یی که‌در خراسان معروف به‌حیدریه وحیدریان بوده‌اند بعد از وی در غالب بلاد مثل قلندریه در حال سیر و کوچ بوده‌اند. از جمله در قونیه یک تن از خلفای شیخ حیدر، نامش حاجی مبارک حیدری، بود که از محبان مولانا جلال‌الدین محسوب می‌شد و نسبت به‌او اکرام بسیار داشت. حتی از یک روایت مناقب العارفین [۲۰] که می‌گوید یک بار چون در راه به‌مولانا برخورد میزریمانی خود را همچون چادر بسر کشید و خود را در قیاس با مولانا در شمار مردان راه در نیاورد، می‌توان تصور کرد که چیزی از اطوار قلندری در احوال و حتی در طرز تواضع آنها وجود داشته است. از کلام خواجه حسن دهلوی هم که برحسب آنچه از فواید الفؤاد وی برمی‌آید در دنبال ذکری که شیخ نظام اولیاءاز شیخ حیدر می کنداز شیخ می‌پرسد «که این‌طایفه که طوق و دست کلهٔ آهنین در دست‌وگردن می کنند به‌متابعت اوست[۲۱]؟» برمی‌آید که حیدریان درین زمانها در سرزمین هند نیز وجود داشته‌اند. درباب این طوق و حلقهٔ آهنین که حیدریان درگردن وگوش خود می کرده‌اند درسفر نامهٔ ابن‌بطوطه هم اشارت هست و وی می‌گوید که پیروان شیخ حیدرحتی در اندام نرینهٔ خویش نیز حلقه می کرده‌اند تا از وسوسهٔ آمیزش با زنان دور بمانند. این اقدام حیدریان که می‌بایست متابعت از سنت شیخ باشد صورت‌ـ دیگری از افسانهٔ «تراش» جولقیها را عرضه می کند که شیخ جمال ساوجی نیز به‌دستاویز آن از دام فریب در امان ماند.

این نکته هم که مؤلف مجالس المؤمنین از کلام سید حیدر آملی درباب شیخ حیدر تونی نقل می کند که از غلبهٔ حال آهن تفته را چون موم در دست می‌گرفت و طوق می‌ساخت اشارت به‌همین طوق و حلقهٔ حیدریانست و همین داستان در فواید الفؤاد که از حیث زمان بر کلام سید حیدر آملی و مجالس‌ـ المؤمنین تقدم دارد به‌شیخ حیدر زاوه‌یی که طوق و حلقهٔ آهنین هم به‌پیروان وی منسوبست انتساب یافته است و البته اصل قول سید حیدر آملی هم که خود در حدود ۷۲۰ به‌دنیا آمده است درباب میرحیدر تونی که سالها بعد از وفات وی و بهرحال در ۸۳۰ وفات یافته است ممکن نیست باشد بلکه قطعاً مربوط به‌حیدر‌ـ زاوه‌یی است و از قراین پیداست که در زمان قاضی نورالله بسبب نفرتی که‌عامهٔ خلق از تسنن داشته‌اند احوال شیخ حیدر زاوه‌یی با احوال میرحیدر تونی خلط شده است و ظاهراً حتی سلسلهٔ مشیخه‌یی‌هم که به‌نام قطب‌الدین حیدر تونی ساخته‌اند و سلسلهٔ او را به‌ابراهیم ادهم رسانیده‌اند در همین ادوار باید جعل شده باشد چرا که در بین مشایخ این سلسله صحبت از جلال‌الدین مشهدی‌است که به‌یک واسطه به‌ابراهیم ادهم اتصال دارد و چنین کسی نه‌لقبش با این دوره می‌سازد و نه نسبش که مشهدی است و پیداست که سلسله می‌بایست به کلی در همین دورهٔ صفویه ساخته شده باشد. دیوان شعری هم که به‌نام شیخ حیدر منسوبست [۲۲] ظاهراً از شیخ حیدر زاوه‌یی نیست.

معهذا از قراین برمی‌آید که مقارن اوایل صفویه جماعت حیدریان درتبریز اهل تشیع بوده‌اند و به‌همین سبب با نعمتی‌های آن ولایت که منسوب به‌تسنن بوده‌اند اختلافی داشته‌اند و ظاهراً برخوردهای حیدریه و نعمتیه که بعدها در دورهٔ صفویه رنگ تعصبات غیر مذهبی‌گرفت از برخورد آنها ناشی باشد. درهر حال با این نزاعهای حیدری و نعمتی، قلندریان حیدری که مدتها مناقب‌خوانی کردند و تعصبهای تبرائی و تولائی را ترویج نمودند، و قتی دولت شیعی و صوفی صفوی به‌روی کار آمد فعالیت خود را در مجرای تمایلات عیاری‌افکندند و ازین تمایلات بود که نزاع حیدری و نعمتی درین عصر غلبه یافت و تصوف نه فقط در مقابل قلندران که وارثان ملامتیه بودند مقهور شد بلکه در مقابل دولت صفویه هم که به‌وسیلهٔ اخلاف شیخ صفی به‌وجود آمد دیگر وجود آن زاید شناخته شد و در تمام دوران صفویه به‌انحطاط‌گرائید. نزاعهای حیدری و

نعمتی هم که صورت مسخ شدهٔ شهر جنگهای کهن و ظاهراً ناشی از برخوردهای عیاران و جوانمردان محله‌های مختلف شهر بود دیگر برای حیدریان نشانی از زندگی ساده و صلجویانهٔ قلندران قدیم باقی نگذاشت و عجب نیست که به‌امر شاه‌عباس تکیهٔ میرحیدر در تبریز به‌اتهام آلایش به‌فسق و فجور تعطیل شده باشد. باری، کشمکشهای بین حیدری و نعمتی بعدها در دورهٔ صفوی و قاجار همچنان ادامه یافت و می‌گویند شاه‌عباس صفوی از تماشای آن لذت می‌برد [۲۳] و منازعات آنها گه‌گاه چنان شدید می‌شد که به‌قول السانداری‌سیاح ایتالیایی حتی شاه هم نمی‌توانست آنها را از این کار باز بدارد [۲٤]. دردورهٔ قاجار هم چنانکه سرجان ملکم خاطرنشان می‌کند در ایام عاشورا این منازعات شدت بیشتر داشت. از یادداشتهای یعقوب‌خان انجدانی نیز برمی‌آید که در سنهٔ ۱۲۲۷ منازعات بین نعمتی و حیدری در شهر ارومیه چنان شدت داشت که تقریباً رسم تعزیه و روضه‌خوانی را منسوخ کرده بود [۲۵]. و اینهمه نشان می‌دهد که حیدریان حدود تبریز، از عهد صفویه و بعد از انتساب به یک رهبر شیعی میرحیدر نام، اگر هم قبل از آن با شیخ حیدر زاوه‌یی منسوب بودند تدریجاً تحت تبلیغات تولائیان از سایر قلندریه جدا شده‌اند و به‌سبب ارتباط با عیاران وفتیان باطبقه‌یی که بعدها لوطی خوانده شدند و در آداب و رسوم آنها نیز چیزهایی از میراث قلندران باقی مانده بود ارتباط یافتند. ممکن است این نکته هم که شاه‌عباس تکیهٔ میرحیدر را در تبریز به‌اتهام‌آلودگی به‌فسق و فجور بست مربوط به همین ارتباط حیدریه با لوطیها باشد.

درهرحال، قلندریه مقارن عصر صفویه و در عهد تألیف کتاب حدیقة الشیعه چندین گروه بوده‌اند. غالب آنها نزد مؤلف کتاب مزبور مثل و اصلیه اهل تسلیم به‌نظر می‌آمده‌اند — یعنی تسلیم به‌پیر [۲۶]. در ادوار بعد، از جمله دردوره‌یی که محقق قمی رسالهٔ خویش را در مذمت صوفیه می‌نوشت قلندریان یا کسانی که نزد عامه به‌این نام خوانده می‌شدند ظاهراً تمام، درویشان دوره‌گردبوده‌اند که دعوی کرامات داشته‌اند و با آنکه به‌اعتقاد این محقق «گاه است از لواطه و شرب خمر و امثال آن مضایقه نکنند و یک مسأله از مسایل دین خود ندانند» باز از کرامات دم می‌زده‌اند [۲۷]. البته این احوال هم که ظاهراً به‌جلالیهٔ ادوار اخیر منسوب می‌شده است گه‌گاه توسعاً به‌عنوان یک اتهام برضد تمام صوفیه،

مخصوصاً از جانب فقها و متشرعه عنوان می‌شده است. درباب جلالیه و منشأ آنها باید به‌سابقهٔ احوال قلندران در هند رجوع کرد.

در واقع، در بلاد هند که به‌موجب سرگذشت معروف شیخ عراقی قلندران گه‌گاه از عراق تا آن حدود در کوچ و حرکت بوده‌اند، در عهد شیخ نظام‌اولیاء (وفات ۷۲۵) و خواجه حسن دهلوی (وفات ۷۳۸) فراوان بوده‌اند چنانکه در فواید الفؤاد که مجموعه‌یی از ملفوظات نظام اولیاء را بـه‌تحریر شاگردش خواجه‌حسن در بردارد، نیز اشارتهایی جالب درباب احوال آنها هست. ازین اشارتها برمی‌آید که در مجلس شیخ بهاءالدین زکریای مولتانی (وفات ۶۶۱) جولقیان کمتر راه می‌یافتند ولیکن در نزد شیخ فریدالدین گنج شکر (وفات ۶۶٤) بیشتر تردد می‌کردند. شیخ بهاءالدین نسبت به‌آنها چندان روی خوش نشان‌نمی‌داد و غالباً آنها را منع و زجر می‌کرد. معهذا تصدیق داشت که حتی در بین این جماعت نیزگه‌گاه عده‌یی از اهل نور و عبادت هست که نشان مـی‌دهد «درمیان هر عامی خاصی هست» [۲۸]. در مجلس شیخ نظام اولیاء هـم حضور آنها غالباً نزد مریدان طوری تلقی می‌شد که‌گویی اطوار و اقوال آنها را «نه لایـق مجلس ایشان» می‌دیدند چنانکه برخلاف درویشان دیگر کـه با خضوع و ادب می‌آمدند و سر برقدم شیخ می‌نهادند وچیزی می‌آوردند، جولقیان که می‌آمده‌اند هـر چـه دلشان مـی‌خواسته است بی‌محابا بـرزبـان مـی‌آورده‌انـد و هـر چـه می‌خواسته‌اند می‌گرفته‌اند. خشونت احوال و افعال آنها در مجلس مشایخ گه‌گاه به‌عربده‌جویی می‌کشید. چنانکه وقتی نیز چون بهاءالدین زکریا حاضر نشد چیزی به‌آنها بدهد از خانقاه وی بیرون آمدند و به‌قدری خشت به در خانقاه افکندند که شیخ در یک لمحه ناچار شد در خانقاه را ببندد. حتی نسبت به‌فریدالدین گنج شکر هم که با آنها غالباً با محبت برخورد می‌کرد گه‌گاه خشونت‌نشان مـی‌دادند. شیخ نظام اولیاء نقل مـی‌کند کـه یک تـن ازین بی‌باکان به‌شیخ گفت «که چه خود را بتی ساخته‌یـی [۲۹]؟» و این کلام در واقع جنبهٔ‌ملامتی تفکر قلندران را نشان می‌دهد که با دستگاه ارشاد و شیخی مخالفت داشته‌اند و شاید اطوار خشونت‌آمیز و زننده‌شان نیز غیر از تخریب ظاهر خویش تا حدی برای آن بوده است که تا دستگاه ارشاد مشایخ را در انظار بی‌اعتبار سازند. درهرحال، توفیق آنها در بی‌اعتبار کردن خویش و حتی موهون کردن دستگاه مشایخ چندان

کـم اهمیت نبوده است و عبث نیست کـه جامی (وفات ۸۹۸)، در مقدمهٔ نفحات الانس، قلندریان عصر خویش را «طایفه‌یی» می‌یابد کـه «ربقهٔ اسلام از گردن برداشته‌اند... و اگـر ایشان راحشویـه خوانند لایضر» [۳۰]. البته نباید پنداشت که بعد از شیخ جمال ساوجی تمام کسانی کـه بـه‌نـام قلندر خـوانـده می‌شدند، شیوه‌یی شبیه به‌طرز زندگی پیروان وی را داشته‌اند بلکه ظاهراً عنوان قلندر در معنی درویش دوره‌گرد که پای‌بندسلسله‌یی ثابت، و مقیدبه آداب و رسوم اهل خانقاه نیست به کار می‌رفته است و هـردرویش مجرد که توجه به‌ظواهر و رسوم نداشت غالباً بهمین نام خوانده می‌شد.

اندک مدتی بعد از دوره‌یی که فخرالدین عراقی در هند به‌قلندریه پیوست نام قلندریه در هند بوسیلهٔ لعل شهباز قلندر (وفات ۶۷۳) مورد علاقه واحترام دوستداران طریقت گشت. این لعل شهباز قلندر که‌گویا اهل مرند آذربایجان بود عثمان نام داشت و همان است که ابن‌بطوطه قبرش را در سیوستان زیارت کرد. وی آنگونه که از روایت مؤلف خزینة الاصفیا برمی‌آید، مرید شیخ جمال مجرد بود و چون همواره جامهٔ سرخ می‌پوشید لعل خوانده می‌شد. با آنکه وی زندگی یـک ملامتی واقعی را داشت و حتی در سیوستان در محلهٔ خرابات‌خـانه کرده بـود خلق بسیار بـه‌سبب کراماتیکه به‌وی منسوب می‌شد نسبت به‌وی اظهار ارادت می کردند. در مولتان، چنانکه از کلام ضیاءالدین برنی مؤلف تاریخ‌ـ فیروز شاهی برمـی‌آیـد، در مجلس خان شهید سلطان محمدبن‌بلبن (وفات ۶۸۶)، مورد تکریم فوق‌العاده بود و یک‌بار نیز در محضر وی مجلس سماع برپا شد که سلطان نسبت به‌وی علاقه و احترام بسیار نشان داد. صبغهٔ قلندری تفکر او در بعضی اشعار که بدو منسوبست پیداست و این اشعار که از مقالات الشعراء قانع تتوی و لب تاریخ سند نقل شده است و نـام وی را بـه‌صورت عثمان سـروندی دارد، اندک است اما ذوق قلندرانهٔ آن درخور توجه است [۳۱]. می گویندلعل شهباز به‌سبب جذبه‌یی که داشت پای‌بند احکام شرع نبود لباس سرخ می‌پوشید — برخلاف سبزپوشان ولایت روم — وحتی از «شرب واکل مسکرات ومکیفات» هم ابایی نداشت.

در بین دیگر کسانی که در هند به‌عنوان قلندر خوانده شده‌اند نام‌ابوعلی‌ـ قلندر (وفات ۷۲٤) درخوریادآوری است که مخصوصاًاز جهت ادبی‌قابل ملاحظه

است و غیر از غزلیات عارفانه یک مثنوی قلندد هم دارد. اما قلندریه به عنوان یک فرقهٔ خاص، در سرزمین هند مخصوصاً با نام جلالیه و درویشان جلالی نام و آوازه یافته‌اند.

این فرقه که خاکساریه هم ظاهراً بعدها از میان آنها پدید آمدند، منسوبند به سید جلال ثانی (۷۸۵ — ۷۰۷) معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت. وی که نوادهٔ سید جلال‌الدین بخاری از خلفای بهاءالدین زکریا (وفات ۶۶۶) محسوب است هر چند در اوچه، در خانقاه جد خویش می‌زیست اما طریقهٔ او را ترویج نمی‌کرد و در واقع مروج رسم و راه قلندر شد. سید جلال ثانی در واقع از خلفای همان قطب‌الدین حیدر علویست که در اوچه و در خانقاه سید جلال بخاری به ابن‌بطوطه خرقه داد. وی در دنبال سیاحتهای طولانی و برخورد با مشایخ و سلسله‌های مختلف سرانجام در اوچه، و در خانقاه جد خویش که از سهروردیه بود به ترویج طریقهٔ قلندریه پرداخت چنانکه نه‌فقط رسم «تراش» را با آداب قلندران احیاء نمود بلکه نیز به‌شیوهٔ اهل ملامت و با اصرار تمام از قبول مرید خودداری می‌کرد و خویشتن را لایق ارشاد و تعلیم نمی‌دید. جد وی سید جلال‌الدین بخاری معروف به سرخ و ملقب به‌شیرشاه (۶۹۰ — ۵۹۵) ازخلفای شیخ بهاءالدین زکریای مولتانی (۶۶۶) بود و مثل سایر سهروردیه نسبت به قلندریه علاقه‌یی نداشت. سید جلال ثانی بود که طریقهٔ قلندریه را با نام خویش عنوان جلالی و جلالیه داد. البته وی نیز اولین خرقهٔ خود را که مثل خرقهٔ جدش تعلق به‌سهروردیه داشت از یک شیخ سهروردی، نامش رکن‌الدین‌ابوالفتح (وفات ۷۳۵) گرفت درعین‌حال نسبت به‌سلسلهٔ قادریه و مشایخ آن‌نیز بنابرمشهور علاقه و اعتقاد تام اظهار می‌کرد و درباب سلسلهٔ سهروردیه وتفوق آن اصرار و تعصبی نشان نمی‌داد [۳۲] اما سفرهای متعدد به ماوراءالنهر، خراسان، عراق، حجاز، و مصر که بدان جهت وی‌را «جهانگشت» خواندند و وی در طی آن شش‌بار به‌حج رفت و در مکه به‌صحبت شیخ عبدالله یافعی مؤلف معروف مرآة‌الجنان و در دهلی به‌خدمت شیخ نصیرالدین چشتی معروف به‌چراغ‌دهلی (وفات ۷۵۷) رسید؛ سبب شد که از محدودیت ارباب سلاسل و خانقاهها بیرون آید و چون بعدازآنکه از جانب سلطان محمد ثانی پسر تغلق عنوان شیخ الاسلام یافت وحتی فیروزشاه سوم هم باتفویض سرپرستی چهل خانقاه نسبت به‌وی اکرام

فوق‌العاده کرد وی در دنبال عزل و ترک منصب به اوچه — که خانقاه جدش در آنجا بود — بازگشت، زندگی قلندری را پیش گرفت و به ترویج راه قلندر پرداخت. یک یادگار این سفرهای طولانی وی عبارت از رساله‌یی بود به‌نام رسالهٔ مکیهٔ جلالیه که ظاهراً در دنبال یک سفر مکه تألیف و تحریر شد [۳۳]. آنگونه که از روایت تاریخ فرشته برمی‌آید وی برخلاف مشایخ دیگر «مرید» نمی‌پذیرفت و با طالبان طریقت فقط عقد اخوت می‌بست. به‌نظر می‌آید که وی اگر چند درظاهر خویشتن را ازباب تواضع لایق عنوان مرشد و مربی نمی‌دانست در واقع ازین عنوان پرهیز داشت و این خود نشانه‌یی است از تمایلات ملامتی دراو. بااینهمه نه فقط سلسله‌یی به‌نام جلالی که شایداز همان ابتدا به‌سبب ابای او از قبول عنوان شیخی خود را به‌نام جدش سیدجلال‌الدین سرخ منسوب‌می کردند برگرد وی به‌وجود آمد بلکه در تعدادی مناقب‌نامه هم که درباب او تحریر شد — و جامع العلوم، خزانهٔ جلالی، و سراج الدرایه از آنجمله است — کرامات و خوارق عادات بسیار نیز بدو منسوب گشت. اما این جلالیه که خود را به‌وی منسوب می‌دارند در واقع یکدسته از بقایای قلندران بوده‌اند با رسوم و آدابی شبیه به‌آداب پیروان شیخ جمال ساوجی. از جملهٔ قراینی که ارتباط جلالیه را با قلندران نشان می‌دهد آداب و اصول آنهاست درباب تراش — تراشیدن سر و صورت. نه‌فقط یک مثنوی کوتاه موسوم به«تراش نامه» از «گفته موزون‌مولانا جلال» که فلوگل، از روی خطا آن رامنسوب به‌جلال‌الدین مولوی می کند [۳٤] می‌بایست منسوب به‌همین جلال‌الدین ثانی باشد بلکه نیز این نکته که دریک نسخهٔ خطی که موضوع آن مناسک و آداب درویشان جلالی است، پاره‌یی از ابیات تراش نامه را هم به‌مناسبت نقل می کند چنانکه مرحوم برتلس خاورشناس روس خاطرنشان می‌دارد [۳٥] نشان می‌دهد که این تراش نامه قطعاً باید در بین جلالیه به‌وجود آمده باشد، که مثل پیروان شیخ جمال ساوجی به«تراش» اهمیت خاص می‌داده‌اند. احوال جلالیه در بستان السیاحه ضمن بحث از شهر اوچه در مولتان هند که مدفن سیدجلال بخاریست و ساکنان آن را نیز درزمان سیاحت وی غالباً همین درویشان جلالی تشکیل می‌داده‌اند نقل شده است. به موجب قول این مؤلف «گروه جلالیان خود را شیعه می‌دانند، و سب و لعن خلفای ثلاثه و بنی‌امیه نمایند و صوم و صلات و سایر عبادات ندانند... بنگ و

چرس و مسکرات دیگر بسیار خورند و اکثر ایشان اوقات خود را درگردش و سیاحت مصروف دارند. بعضی از ایشان مار وکژدم و جانوران موذی‌گرفته بخورند... جمع کردن مال و خواستن زن را خوب ندانندگویند زن حرام ولقمه حلال و دم‌دم سیدجلال». با آنکه ممکن است پاره‌یی ازین اقوال اتهامات‌مبنی برمسموعات باشد باز این اندازه محقق هست که درویشان جلالی بقایای‌قلندریه بوده‌اند، کارشان هم عبارت بوده است از دوره‌گردی که در طی آن کارهای نمایشی هم از نوع گرفتن و خوردن مار و عقرب انجام می‌داده‌اند [۳۶]. بازو بندهایی که از مهره‌های شیشه‌یی ساخته می‌شود و رشته‌هایی که به‌گردن می‌آویزند هم از مختصات آنهاست که به‌درویشان خاکسار نیز رسیده است. مسألهٔ تراش سر وروی که نزد جلالیه با آداب و رموز خاص همراه شده است و منظومهٔ تراش نامه و رسالهٔ مربوط به‌تراش، رمز و حکمت آن را بیان می‌دارند درین مورد نیز مثل آنچه در نزد پیروان شیخ جمال‌الدین ساوجی معمول بوده است مبنی برفکر تخریب عادات و عصیان برضد آداب جاریست — راه قلندر. درین رسالات تراشیدن موی که آن را «چهارضرب» می‌گویند معنی رمزی دارد و حاکی ازآنست که طالب، مهر دنیا را از وجود خویش می‌راند و «حاجب» را هم بین خود و مطلوب حجاب نمی‌یابد. اظهارکراهت سیدجلال هم از قبول «مرید» و اصرار او در ایجاد «اخوت» بین طالب و شیخ نه‌فقط نوعی اعتراض ملامتی برشیوهٔ استعلاء رایج در نزد مشایخ سلسله‌های طریقت است بلکه در عین حال حاکی است از پیوند این تعلیم با آداب اخی‌های اهل فتوت وارتباط با آنها.

یک فرقه از جلالیان هم که در ایران عهد قاجار به‌نام درویشان دوره‌گرد جلالی معروف شده‌اند ظاهراً طریقهٔ خود را از غلامعلی شاه نام جلالی‌گرفته‌اند — به‌نام غلامعلی شاه هندی. احوال این غلامعلی شاه هندی، که منشأدرویشان دوره‌گرد و نیز جماعت خاکساریه از اوست به‌درستی روشن نیست، اگر میرزا-صادق اصفهانی مشهور به‌تسلیم که چند سال قبل از پایان تحریر کتاب ریاض-العارفین هدایت وفات یافته است آنگونه که ازکلام این مؤلف [۳۷] برمی‌آید «چندی لوای سیاحت افراشته ارادت غلامعلی شاه جلالی راگزیده» باشد،

بلاواسطه با وی ارتباط یافته باشد می‌بایست غلامعلی شاه از مشایخ جلالی اوایل عهد قاجار یا اواخر عهد زندیه باشد. آنچه مؤید این احتمال است اینست که برحسب آنچه در احوال سید معصومعلی شاه دکنی وفیض علی‌شاه طبسی — پدر نورعلیشاه — و در روایات صوفیهٔ نعمةاللهی هست در اواخر عهد زندیه هم در اصفهان تعدادی از درویشان دوره‌گرد جلالی وجود داشته‌اند که سوءادب آنها نسبت به‌حکمران زند سایر درویشان آن خطـه، و از جمله پیروان سید- معصومعلیشاه را هم مورد آزار و نکال خان زند کرده است [۳۸]. جماعت درویشان معروف به‌خاکسار هم آنگونه که از اسناد و روایات خود آنها برمی‌آید با جلالیان غلامعلی شاهی ارتباط دارند و به‌نظر می‌آید غلامعلی شاه در طریقهٔ جلالیان هند تحولی درجهت تشیع بـه وجـود آورده باشد و سبب شده باشد کـه مخصوصاً جلالی‌های ایران تحت تأثیر طریقهٔ «حیدری» وطریقهٔ «اهل حق» ازصورت قدیم طریقهٔ قلندران سید جلال بیرون آمده باشند. ظاهراً به همین سبب باشد که خاکساریه خود را منسوب به‌سید جلال‌الدین حیدر می کنند که نه یک شخصیت تاریخی بلکه در حقیقت یک‌وجود رمزیست: مرکب از نام (سید جلال‌الدین) حسین معروف به‌جلال ثانی و سلف وی سید قطب‌الدین (حیدر) علوی. قطب‌الدین حیدر علوی همان است که ابن‌بطوطه با او در اوچه و در مقبرهٔ سیدجلال‌الـدین بخاری ملاقات کرد و از او خرقه‌گرفت. ظاهراً نام این دوتن که هـر دوشان، با اوچه که خانقاه یا عزلتگاه سید جلال ثانی بوده است، مربوط بوده‌اند بدان سبب در روایات خاکساریه خلط شده است تا نشان دهد که طریقهٔ آنها با طریقه جلال‌الدین- بخاری که به‌قول ایوانف سنی بوده است [۳۹] وناچار خاکساریه شیعی‌مذهب ایران نمی‌توانند به‌او — و به‌مقبرهٔ او در اوچه — علاقه‌یی داشته باشند ارتباط خاصی ندارد و آنها به‌حیدریه که منسوب به‌حیدر علوی (در واقع قطب‌الدین نه جلال‌الدین) بوده‌اند انتساب دارند و بـدینگـونـه، بـا ارتباط بـا حیدر علـوی نـاچـار اصل شیعه دارنـد. درحقیقت در روایـات جـلالـی‌های متأخر، ازاینگونه خلط‌ها که تا حدی ممکن است ناشی از عدم آشنایی آنها با ادبیات صوفیه‌باشد بسیار است و آنها حتی درباب تعداد و اسامی سلاسل صوفیه نیز روایات خاص دارند که با آنچه نـزد سایر صوفیه هست و از جمله در طرایق الحقایق آمده‌است تفاوت بسیار دارد. این سلاسل که جلالی‌ها از آن به«خانواده» تعبیر می کنند

نزد آنها منحصر در چهارده خانواده است: زیدی منسوب به‌عبدالواحدبن زید، عیاضی منسوب به‌فضیل‌بن عیاض، ادهمی منسوب به‌ابراهیم ادهم، هبیری منسوب به‌خواجه هبیر بصری، چشتی منسوب به‌خواجه علو دینوری، عجمی منسوب به‌حبیب عجمی، طیفوری منسوب به‌بایزید بسطامی، کرخی منسوب به معروف کرخی، سقطی منسوب به‌سری سقطی، جنیدی منسوب به‌جنید بغدادی، کازرونی منسوب به‌ابواسحاق کازرونی، طوسی منسوب به‌شیخ علاءالدین‌طوسی، سهروردی منسوب به‌ضیاءالدین ابونجیب سهروردی، فرادوسی منسوب به‌شیخ نجم‌الدین کبری [٤٠]. تعدادی ازین چهارده خانواده یا با نام وعنوان دیگر مشهورند و یا قطع نظر از نام شیخی که خانواده به‌او منسوب است در تاریخ هرگز به‌صورت فرقه و سلسله‌یی وجود نداشته‌اند، و این ملاحظات نشان می‌دهد که قسمت عمدهٔ سنتهای شفاهی جلالی و خاکساری برمسموعات غیر موثق و آکنده از خلط و خطا باید مبتنی باشد و عدم آشنایی آنها با کتب‌صوفیه و احوال مشایخ قدیم آنها بیشک یک عامل عمده است در پیدایش این‌احوال.

درهرحال از کرسی نامهٔ لافتی هم که شیدا نام یک درویش خاکسار به نظم عوامانه‌یی درآورده است و ازمشایخ سلسله — تقریباً بدون نظم وترتیب تاریخی — نام می‌برد، این اندازه برمی‌آید که نام سیدجلال درکنار نامهایی‌چون بوعلی قلندر، نعمة‌الله ولی، شهباز بکتاش، و امثال آنها، و در شمار این‌مشایخ می‌بایست نشانی باشد از وجود نوعی جنبهٔ تلفیقی و التقاطی در طریقهٔ خاکسار. در عین‌حال، خاکساریه سلسلهٔ خود را به‌سلمان فارسی منسوب می‌دارند و از او با عنوان رمزی سلطان محمود پاتیلی یاد می کنند. از یک رسالهٔ دیگر خاکساریه — متعلق به‌نورعلی شاه نیشابوری — ارتباط آنها با عقاید اهل حق وحتی با بعضی مقالات حروفیه پیداست [٤١]. خاکساریه طریقهٔ خود راطریقهٔ فقر «الله و محمد و علی» می‌خوانند و تشرف به آن را مشروط می‌دانند به‌نوشیدن پیالهٔ فقر و پوشیدن لنگ چهل‌تن. این هر دو شرط نیز حاکی از ارتباط آنهاست با اهل فتوت. چراکه اهل فتوت هم آداب تشرف خود را عبارت‌می‌دانسته‌اند از نوشیدن کاس و پوشیدن سراویل و البته خاکساریه لنگ چهل‌تن را عبارت می‌دانند از یک لنگ افسانه‌یی که به‌روایت آنها پیغمبر آن را به‌چهل‌تنان اصحاب‌صفه‌داد. انتساب خاکساریه به سلمان فارسی که او را از جملهٔ این

اصحاب صفه می‌شمارند نیز حاکی است از ارتباط طریقهٔ آنها با تشکیلات اصناف و اهل فتوت. آیا تعبیر چهل تنان هم خود اشاره‌یی به تعداد اصناف اهل فتوت — در یک محیط و زمان خاص — و در عین حال اشارتی به عدد و مفهوم اربعین و چله که نزد صوفیه و همچنین در فرهنگ عوام اهمیت خاص دارد نیست؟ خاکساریه این چهل تنان را عبارت از اصحاب صفه می‌دانند و اصحاب سر. تکریم چهل تنان در نزد خاکساریه یادآور تکریم جلالیانست دربارهٔ چهل تنان، و در بستان السیاحه هست که جلالیان هند به جای نماز صبح روی به قبله می‌ایستند و نام چهل تنان را می‌خوانند [٤٢]. دوره‌گردی یا دریوزگی هم که نزد خاکساریان «پرسه» نام دارد [٤٣] باید میراث درویشان جلالی باشد.

به‌نظر می‌آید که تشکیلات فتیان ازمدتها پیش، شاید حتی قبل از عهد صفوی، بعضی عناصر طریقهٔ جلالی و خاکساری را با نامهای دیگر — به‌مثابهٔ یک راز مربوط به‌اصناف — در درون خویش داشته است وگویا فقط انحطاط فتوت آنرا بصورت این دو طریقه برملا کرده باشد [٤٤]. اصراری که خاکساریه در کتمان ادبیات — و مخصوصاً رسالات سؤال و جواب خویش که در واقع چیزی جز یک رشته جوابهای مرموز به‌یک عده سؤالهای مبهم و فرضی نیست — دارند نشان می‌دهد که سابقهٔ این عقاید می‌بایست سالهای دراز قبل از ظهور این فرقه — و تا حدی مثل عقاید اهل حق که نیز خاکساریه با آنها ارتباط دارند —مخفی و همچون رازی که باید مستور از «غیر» نگهداری شده باشد دور ازدسترس اغیار محفوظ مانده باشد. برخلاف سایر سلاسل صوفیه، خاکساریه که مثل جلالیه در نزداکثر مخالفان «بیشرع» — یعنی بدون سلسلهٔ مضبوط — تلقی می‌شده‌اند فعالیت ادبی قابل ملاحظه‌یی هم نداشته‌اند. خواندن مناقب ائمه هم که برای «طالب»ها نوعی حرفه تلقی می‌شده است غالباً محدود به‌انشاداشعار مشهور یا انشاء ابیات عامیانه بوده است و این فرقه که کار مناقب خوانان و تولائیان و تبرائیان اوایل عهد صفویه را دنبال می‌کرده‌اند خود غالباً ازهمین طبقات عامه و در واقع وارث فقر واقعی طبقات درمانده و ساقط شدهٔ اصناف بوده‌اند.

تمام این نهضتها، از ملامتیه تا قلندران، از فتیان تا خاکساریان معرف یک رشته واکنش درونی بود در دنیای تصوف. واکنش در مقابل تمایلاتی که در سراسر تاریخ تصوف، آن جریان راکه خود عصیانی برضد آداب و رسوم بود،

دوباره به‌جانب آداب و رسوم می‌برد. طرفه آنست که این نهضتها نیز در عین آنکه غالباً به‌صورت واکنش برضد قیود و حدود مترسمان آغاز می‌شده است، در اندک زمان باز به‌آداب و قیودتازه‌یی پای‌بند می‌گشته است و همواره جایی برای یک واکنش و عصیان تازه باز می‌گذاشته است.

یادداشت‌ها

۱

۱. احتمال وجود تأثیر و تأثر بین آیین زرتشت و تعالیم عرفای اسلامی در نزد بعضی از محققان جز در مورد حکمت شیخ اشراق مطرح به‌نظر نمی‌رسد. رک:

Duchesn _ Guillemin,J. , *Ormazd - Ahriman*, 1953/148

و این دعویی است که بررسی درپاره‌یی مطالب فصلِ حاضر کتاب ما، درستی آن را محل تأمل می‌سازد. درباب وجود عناصر عرفانی و تعلیم سری در آیین زرتشت مقاله ذیل:

Shaked, S. , *in the Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 1969, III/175_221

فقط بعد از نگارش این فصل به‌دست نویسنده رسید. معهذا بررسی آن برای خواننده در این کتاب خالی از فایده‌یی نخواهد بود.

۲. برای تفصیل بیشتر درباب گئوش اورون *Gaus Urvan* رجوع شود به: پورداود، گاثها، ۱۹۲۷/۱۰۰ — ۹۷؛ مقایسه شود با:

Gray, L. و the *Foundations of the Iranian Religions*/ 79-82

۳. برای مطالب منقول از وندیداد درباب خجسته‌ترین نقطهٔ روی زمین، و همچنین درباب حرمت روزه‌داری رجوع شود به: «وندیداد»، فرگرد سوم، ۳۳، و فرگرد چهارم، ۴۹؛ برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

Soderblom, N. , *Ascetism, in Hasting' Enc. of relig. and Ethics*, 2/105

٤. ازجمله مقایسه شود با:

Sohopenhauer, A. و *Die Welt als Wille und Vorstellung, Dritte Auglage'* II/701-3

5. Darmesteter, *Zend Avesta,* II/259

مقایسه شود نیز با: پورداود، «یشتها»، ج ۲/ ٤۰ — ۲۸

٦. پورداود، «یشتها»، ج ۲/٤٥

۷. معهذا آنچه از قول Eusede درکتاب ذیل نقل شده است:

Huart, C. و *La Perse Antique,* 1925/230

و به موجب آن ادعا شده است که کنستانتین (= قسطنطین) امپراطور نامه‌یی به شاپور

اول نوشت و از حسن سلوک وی با رعایای مسیحی اظهار خرسندی کرد درست نیست چراکه زمان امپراطوری قسطنطین(۳۳۷ — ۳۰۶م) باسلطنت شاپور اول (۲۷۳ — ۲۴۲) مطابقت ندارد.

8. c. f. Browne, E. G. و A *Literary History of Persia*, I/418_422

۹. قسمتی ازین مطالب از بررسیها و یادداشتهای چاپ نشدهٔ برادر فقیدم خلیل زرین کوب نقل شد، روانش شاد باد. رواج بی‌علاقگی تدریجی در مورد حفظ رسوم قدیم در بین جوانان قوم در نزد محققان غالباً با اظهار تأسف یاد شده است.مندایی‌ها که در اروپا اولین بار به‌وسیلهٔ پیترودلاواله در عهد صفویه شناخته شدند اکنون درباب عقاید و آداب‌ورسوم وتاریخ و زبان و حتی لغت و دستور آنها تحقیقات بسیار در زبانهای اروپایی هست. برای اطلاعات جامع و تازه‌یی درین باب رجوع شود به:

Drawer, *The Mandeans of Irak and Iran*, 1937:

widengren, G., die Mandäer, im Hand-buch Der Orientalistik, 8, 1961/ 83-101

West, j. K., Mandaean Origins. Cambridge, Mass., 1970

۱۰. اشعار زهدآمیز ابوالعتاهیه معروف است‌با وجود انتسابش به زنادقه، مسعودی (مروج‌الذهب ۳۳۸/۲) در باب وی نقل می‌کند که زهد می‌ورزید و لباس صوف (=پشمینهٔ صوفیه) می‌پوشید. صالح بن عبدالقدوس هم چنانکه ابن‌معتز (طبقات‌الشعراء /۶ — ۳٤، خاطرنشان می‌کند در ترغیب به‌زهد، و در تذکار موت اشعار دارد. ازگفتهٔ جاحظ که می‌گوید (مقایسه شود با: ثعالبی، ثمارالقلوب /۹ — ۱۳۸) بعضی مردم چون می‌شنوند زنادقه اهل عقل و ادب یا اهل عبادت و اجتهادند بدانها می‌گروند نیز برمی‌آید که بعضی زناذقه به‌زهد ومجاهده منسوب بوده‌اند. برای تفصیل بیشتر در احوال آنها رجوع شود به: نه شرقی نه‌غربی /۱۲۶ — ۱۰۵

11. Chavanne - Pelliot, in *Journal Asiatiaue*, 1913/108 seqq.

۱۲. البدء والتاریخ ۱۵۸/۳

۱۳. مقایسه شود با: تقی‌زاده، مانی و دین او /۶۰ — ۵۹

۱٤ و۱۵. مقایسه شود با: Molé. M,,

Le Probléme des Sectes Zoroastriennes, in Oriens. Vols 13_14, 1961 1-28

16. Jackson, w., *Die iranische Religion*, in GIP, II/695

۱۷. برای تفسیر زروانی روایت پلوتارک رجوع شود به: امیل‌بنونیست، دین ایرانی، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۰/۱۱۰ — ۶۲

18.c. f., Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* /178

۱۹. کریس‌تنسن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، طبع دوم /٤۹۹

۲۰. البته در شعر جاهلی، کلمه خندق در دیوان اعشی میمون (/۱٤۶) هم آمده است:

یـوازی کبیداء‌السماء ودونـه — بلاط و دارات وکلس و خندق

اما این نکته امکان تأثیر ونقش سلمان را در تعلیم این طریقهٔ دفاعی در جنگ احزاب نفی نمی‌کند.

۲۱. برای تفصیل بیشتر درباب سلمان غیر ازطرایق الحقایق، سفینة‌البحار، نامهٔ دانشوران،

و مقالهٔ ماسینیون وله‌وی دلاویدا، که متضمن بررسی‌های مهم محققان شرقی و غربی است شخصیات قلقه‌عبدالرحمن بدوی و درچاپ سابق دائرةالمعارف اسلام‌آمده است، اطلاعات تازه‌تر را درمراجع ذیل باید جست:

شیبی، الصلة بین‌التصوف و التشیع، الطبعةالثانیه /۳۳— ۲۵

Massignon, L., *Nouvelles Recherches sur Salman Pak, in A Locust,s Leg*, 1962/178_181

۲۲. حدیث افتراق امت وتمیز فرقه ناجیه، که منشاء تصور حصر در هفتاد ودو یا هفتاد وسه ملت اسلامی‌گشته است نزد بغدادی مؤلف الفرق بین‌الفرق سبنای تقسیم مذاهب اسلامی تلقی شده است اما شهرستانی در الملل و النحل آن را منشاء طبقه‌بندی فرقه‌های اسلامی نکرده است. برای تفصیل بیشتر در آن باب رک:

Goldziher, I, *Le Dogme et la Loi de L'islam*/157

۲۳. ابواسحق نظام قول به‌ابطال نبوات را که مخالفان معتزله بدو منسوب کرده‌اند بنا بر مشهور از آراء براهمه وقول به‌این عقیده را که فاعل عدل قادر برجور و کذب‌نیست از ثنویه گرفته است احمدبن خابط قول به‌تناسخ را از مانویه گرفته است ومغیرة‌بن‌سعید هم این قول را که خداوند از نورست و تاجی از نور بر سر دارد از ثنویه اخذ کرده است. رجوع شود به التبصیر فی‌الدین اسفراینی /۳ — ۷۲، ۱۱۰، ۱۲۲—۱۲۰

۲۴. شعرانی، طبقات‌الکبری ۱/۵ —۴، مقایسه شود با: ابونصرسراج، کتاب‌اللمع، طبع مصر/۱۴۴ — ۱۳۰

۲۵. ارزش میراث صوفیه، چاپ چهارم /۶ — ۲۵۵

26. Miguel Asin palacios, EL *Islam Cristianizado, Madrid*, 1932/7-28. *Idem, obras Escogedias*, Madrid, 1946, I/6-7

۲۷. احوال کسانی چون شیخ احمدجام، عبدالقادرگیلانی، شیخ ابوسعید، شیخ نجم‌الدین کبری را می‌توان به‌طور نمونه درباب تلقی صوفیه از مسأله تعداد زوجات، توجه به‌اموردنیوی وحتی جهاد ذکر کرد. تفاوت فقر محمدی با فقر عیسوی از جهات دیگر هم قابل ملاحظه است. مقایسه شود با: فروزانفر شرح مثنوی شریف، ۳/۸۱۲ — ۸۱۱

۲۸. دربارهٔ هئومه (=هوم) و احتمال تطبیق آن با انگور رک به:

Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, II/544 seqq.

29, 30, 31. Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religion-Geschichte* /89_98

۳۲. ریمون‌لول، دررسالهٔ صدنام خدا *Els cent Non de Deus* تصریح می کند که آن را همچون نظیره‌یی درمقابل آنچه نزد مسلمین معمول است نوشته است. در نزد ابن‌عربی از اسماءالحسنی به‌عنوان«الحضراة الالهیه» تعبیر شده است و همین تعبیر را ریمون‌لول به‌صورت *Dignitates Divinae* در آورده است. غزالی‌هم رساله‌یی بنام المقصدالاسنی درباب اسماءحسنی دارد. مقایسه شود با:

Carra de Vaux, Les *Penseurs de L'islam*, IV/224

۳۳. این تصور انسان کامل مخصوصاً از «وهومن‌یشت» برمی‌آید، برای قول کای بار درین باب رجوع شود به:

Widengren, G., *Stand und Aufgaben*/99

در باب فره و بحثی که درباب منشاء آن هست برای تفصیل دقیقتر رجوع شود به:

Bailey, *Zoroastrian Problems*, 1971/XVI-XXIX

۳۴. تطهیر با گمیز که در یک بیت ابوالعلاءالمعری هم بدان اشارت هست:

عجبت لکسری و اشیاعهم و غسل‌الوجوه ببول‌البقر

در رسالهٔ پهلوی‌گجستک‌ابالیش نیز موضوع بحث و دفاع واقع شده است. معهذا این رسم اختصاص به‌مزدیسنان ندارد و تا به‌امروز در خرافات بسیاری اقوام، به‌انحاء مختلف باقی است برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

Wilhelm, E., *On the Use of Beef's Urine According to the Precepts of the Avesta*, Bombay, 1889

۳۵. سعدی: به‌جهان خرم‌ازآنم که‌جهان‌خرم‌ازوست عاشقم برهمه عالم که‌همه‌عالم‌ازوست

36. Widengren, G., *Stand und Aufgaben* /99

۳۷. بموجب«دینکرت» کیخسرو به‌جایی مخفی(=Razik Gtyak) برده شد و آنجا تارستخیر تن وی بیمرگ (=Amarg) خواهد ماند.اینکه کیخسرو در رستخیر طوس را هم به‌زندگی باز می‌خواند نیز ظاهراً ارتباطی با پنهان شدن وی در کوه دارد که طوس و چندتن دیگر هم در دنبال وی تباه می‌شوند. این قراین نشان می‌دهد که روایت مربوط به‌پنهان شدن در کوه باید ازسنتهای دینی ناشی شده باشد. برای عبارت «دینکرت» رجوع شود به:

Bailey, *Zoroastrian Problems* /116

۳۸. دربارهٔ بنگ‌ویا منگ‌گشتاسپی، رجوع شود به G. Widengren کتاب مذکور در شمارهٔ ۳۳ و ۳۶. یادداشت شمارهٔ ۹۱/۱۰۴

۳۹. برای متن عبارات اخیر، به‌ترتیب رجوع شود به:

Duchesn - Guillemin, J., *La Religion de l' Iran Ancien*, 1962/352

Bailey, *Zoroastrian Problems* /116, 108

۴۰. برای نمونه‌یی ازین‌گونه سرودها رجوع شود به:

Boyce, M., *the Manichaean Hymn - Cycles in Parthian*, 1954

۴۱. قول معروف واصل بن عطاء به‌المنزلة بین‌المنزلتین، بنابر مشهور ناشی ازطرح همین مسأله بودکه وعیدیهٔ خوارج‌مرتکب کبایر را کافر می‌دانستند و مرجئه ارتکاب کبایر را مضر به‌ایمان تلقی نمی کردند.وقتی این مسأله درمجلس‌حسن‌بصری مطرح شد واصل قول به‌منزلة بین‌المنزلتین را دراین باب برگزید وگویند ازمجلس حسن و از تعلیم او اعتزال جست. برای تفصیل رجوع شود به: شهرستانی، الملل والنحل، طبع مصر ۱۹۴۸،ج ۶۴/۱

۴۲. ابوالحسین‌الملطی، التبنیه والرد ۹۱/۱۹۴۹

۴۳. مسعودی، مروج‌الذهب ۳۲۷/۲

۴۴. اظهار تعجب‌سفیان ثوری از اینکه امام جعفر صادق لباس صوف نمی‌پوشد، و جواب او که ظاهراً تظاهر به‌آن لباس را نوعی ریا تلقی می کرده است، درعین‌حال حاکی است از اینکه درآن عصر اواخر اموی و اوایل عباسی پشمینه‌پوشی نوعی اظهار زهد بوده است. درباب صوف پوشیدن صوفیه و منشاء نام آنها رجوع شود به: ارزش میراث-

صوفیه /۲۰۹؛ مقایسه شود نیز با:
شیبی، الصلة بین التصوف و التشیع /۱۸۸
۴۰. درباب جابر برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabische Schrifttums*, IV, 1971/132 seqq.

۲

1.R. Hartmann , Der ISLAM VI , 31

۰۲. شرح تعرف ۱/۹۲ — ۹۱
3. Goldziher, I., *Le Dogme et la Lol de* L, islam, Paris 1958_134
4. Zaehner, R. C., Hindu and Muslim Mysticism, London 1960/ 21-22

۰۵. ابن عساکر، التاریخ الکبیر، دمشق ۱۳۳۰ ج ۲/۱۶۸
۰۶. اغانی ۱۲/۱۱۳
۰۷. کشف المحجوب ۱۲۸
۰۸. افلاکی، مناقب العارفین ۱/۷۵
۰۹. مجمل فصیحی ۱/۲۲۹
۱۰. تاریخ گزیده، طبع تهران ۶۳۴، مقایسه شود با الرسالة القشیریه، طبع مصر ۱۹۵۷/۸ که نظیر همین قول را با اسناد خویش از قول احمدبن خضرویه از ابراهیم ادهم نقل می کند که در طواف حرم به کسی گفت.
۱۱. ابن خلکان، وفیات ۲/۲۱۳
۱۲. مقلسی، احسن التقاسیم، لیدن ۱۹۰۶/۳۰۶
۱۳. یاقوت، معجم البلدان، بیروت ۱۹۵۵/۱/۴۲۱
۱۴. النود /۴۷، مقایسه شود با: صدوسیزده پیر را خدمت کرد... و از آن جمله یکی صادق بود. تذکرة الاولیاء ۱/۱۳۶
۱۵. النود من کلمات ابی الطیفور، طبع عبدالرحمن بدوی ۴۷
۱۶. مقدمهٔ رشحات عین الحیات، ترجمهٔ عربی ۱۱۴ معهذا ابن خلکان (۲/۲۱۳) سنه ۱۶۱ را نیز درباب تاریخ وفاتش به‌دست می‌دهد هر چند که روایت سال ۲۶۴ را نیز ذکر می کند. اگر سال ۱۶۱ برای وفات او درست باشد معاصر بودنش با امام صادق اشکالی نخواهد داشت اما ارتباط او با احمد خضرویه، ابوتراب نخشبی، یحیی بن‌معاذ وامثال آنها ممکن نخواهد بود بعلاوه در آن صورت روایات کتاب النود و اشخاص مذکور در آن نیز ارتباطشان با یکدیگر و با شیخ خالی از خدشه و اشکال بسیار نخواهد بود. به‌نظر می‌آید که این روایت خلطی باشد بین تاریخ وفات و تاریخ ولادت وی. درکتاب- النود ۶۳ وفات وی در ۲۳۴ ذکر شده است به‌سن ۷۳ سالگی درین صورت ولادتش سال

۱۶۱ خواهد بود. سلمی و قشیری هم سال ۲۳۴ را ذکر کرده‌اند هم ۲۶۱ را و انصاری یا کاتبان بعضی نسخه های طبقات انصاری ۸۸ حتی تاریخ ۲۶۱ را درست‌تر پنداشته‌اند. اما درین مورد ظاهراً سال ۲۳٤ که روایت اهل بیت شیخ است درست‌تر باشد خاصه که امکان صحبت وی را با شقیق بلخی (وفات ۱۹٤) بیشتر ممکن می‌سازد.

۱۷. عبدالرحمن بدوی ناشر کتاب‌النور، که ظاهراً این کلام فارسی شیخ را شعر پنداشته است در حاشیه می‌نویسد: و معنی البیت: القلب‌القلبی خیرمن‌القلب‌الکلی، یقصد ان‌القلب‌المتعلق بشخص معین خیرمن‌المتعلق بالجمع (یادداشت شماره ۱۱ ص ۵۱). نظیر این اشتباه غریب را در ضبط و ترجمهٔ یک بیت فارسی هم می‌کند که ضبط درست آن ظاهراً بدینگونه باید باشد. مرا دلیست که آن چون [که] غمگین نشود ــ بغمگنان شود وغم فرازگیرد وام. آغاز مصرع اول این بیت را مصحح: مراد نیست و کلمهٔ غمگین را نمگین خوانده است و براساس این سوءتفاهم در ترجمهٔ این بیت می‌نویسد و معنی البیت‌لا یبلغ المتمنی لانه اذا کان‌المنجم خالیاً صارلاصحاب الهموم (یادداشت شماره ۲ ص ٤۹). نسخهٔ کتاب‌النور طبع عبدالرحمن بدوی از اینگونه تصحیفات و اشتباهات که منحصر به‌الفاظ وترکیبات فارسی هم نیست مشحون است. درباب مؤلف و تاریخ تألیف کتاب هم تحقیقات وی در همین اندازه سطحی است. با آنکه در یک موضع کتاب، مؤلف قولی را نقل می‌کند (۱۳۸) که درشعبان «تسع‌عشرةواربعمائه» سماع کرده است وجای دیگر (۹۳) از ابوسعید ابوالخیر متوفی در ٤٤۰ مثل یک متوفی سخن می‌گوید و این هردوسنه تاریخ تقریبی‌تألیف کتاب را به‌دست می‌دهد. عبدالرحمن بدوی بدون توجه به‌این مطالب متن به‌استناد ذکری که ازمناقب بسطامی درکشف‌الظنون هست فقط این اندازه نتیجه می‌گیرد که تألیف کتاب متأخرتر از قرن دهم نیست. درباب سهلکی مؤلف کتاب هم که درکشف‌المحجوب (۲۰۵) وسمعانی (f۸۱) ذکر او هست و مأخذ اخیر نام وی را ابوالفضل محمدبن علی‌سهلکی ضبط کرده است و ولادتش را ۳۸۹ و وفاتش را جمادی‌الثانی ٤۷٦ ذکر می‌کند عبدالرحمن بدوی هیچ اطلاعاتی نتوانسته است بدست بیاورد.

۱۸. النور /۵۱ ظاهراً همین داستان است که در طبقات الصوفیه تحریف یافته است و بشکل دیگر درآمده، طبع عبدالحی حبیبی/ ۸۸

۱۹. کتاب النور ۵۳

۲۰. همانجا ۸۷

۲۱. ایضاً ۷۷

۲۲. همانجا ۱۲٦

۲۳. گفتهٔ خواجه‌عبدالله درطبقات الصوفیه ۸۸ که می‌گوید بایزید صاحب رأی بود در مذهب لیکن وی را ولایت‌گشاد که مذهب درآن بادید نیامد ظاهراً به‌روایات بالنسبه تازه‌یی متکی است که بعدها به‌قصد تعظیم شیخ برساخته‌اند.

۲٤. کتاب النور ٤۸

۲۵. همان کتاب ٦۲

۲٦. ایضاً /۷۱

۲۷. همانجا /۷۲

۲۸. همان کتاب /۹۵
۲۹. همان کتاب /۱۲٤
۳۰. ایضاً /۷۷
۳۱. ایضاً /۱٤٦
۳۲. ایضاً /۹۰ — ۸۹
۳۳. ایضاً /۹۱
۳٤. ایضاً /۱۲۵ مقایسه شود با ۱۱۱
۳۵. ایضاً /۱۲٦
۳٦. همان کتاب /۱۳٤
۳۷. ایضاً /۷۸ — ۷۷ مقایسه با ۵٦
۳۸. ابن خلکان ۲/۲۱۳
۳۹. کتاب النود /۱٤۱
٤۰. همان کتاب /۱۲۰
٤۱. کشف المحجوب ۲۲۸
٤۲. میرسید شریف جرجانی، تعریفات /۱۱۲
٤۳. کتاب‌اللمع، طبع نیکلسون ۳۸۲
٤٤. کتاب النود /۱۲٦
٤۵. اللمع ۸۱ — ۳۸۰
٤٦. اللمع /۳۹۰
٤۷. اللمع، مقدمه انگلیسی XX_XXI
٤۸. انصاری، طبقات الصوفیه /۸۹
٤۹. تذکرة‌الاولیاء ۱/۱٤۰ و مقایسه با مثنوی ٤/۲۱۵۳ — ۲۱۰۲
۵۰. کتاب‌النود /۷۵
۵۱. مثلا رجوع شود به‌آنچه بین او و ذوالنون مصری (تذکرة الاولیاء ۱/۱۳۷/۱٤٤)، بین او و معاذ ۱/۱٤۳، و بین او و شقیق بلخی ۱/۸ — ۱٤۷ رفته است.
۵۲. مقایسه با حافظ:
نشان مرد خدا عاشقی است با خود دار　　که درمشایخ شهر این نشان نمی‌بینم
۵۳. کتاب‌النود /۱۲۲
۵٤. تذکرة الاولیاء ۱/۱٦۰
۵۵. همان کتاب ۱/۱٦۸
۵٦. نفحات الانس ۵۷
۵۷. رجوع شود به: Zachner, R. C., OP. Cit
۵۸. همین کلام به‌ابوالحسن خرقانی هم منسوب است. تذکرة الاولیاء ۲/۲۲۳
۵۹. قرآن‌کریم ۲۸/۲۹
٦۰. ایضاً ۲٤/۳۵
٦۱. شرح شطحیات روزبهان، شمارهٔ ٤۸۹ و ٤۹۰
٦۲. اللمع ۳۸۲

۶۳. اللمع ۳۲۵
۶۴. معجم‌البلدان، طبع بیروت ۱۹۵۷، ۳/۲۶۷

۳

1. Goldziher, I; Materialen zur Entvicklungsgeschichte des sufismus, in WZKM. wien 1899, 13/43

۲. قشیری، الرساله/۶۷
۳. برای مزید اطلاعات درباب اخبار و روایات راجع به‌احمدبن حرب رجوع شود به:
Bertels, Sufism i Sufiskaia Literatura, Moskva, 1965/214-218
4. J. Ribera, Disertaciones y opusculos, Madrid, 1928, 13/380
۵. علیمی، انس جلیل ۱/۲۶۲ به‌نقل از: L.Massignon, Essai/233
۶. کشف‌المحجوب /۱۵۳
7. Asin Palacios, Miguel, obras escogidas, II y III, Madrid 1948, p. 329

۸. کشف‌المحجوب ۱۶۴
۹. به‌نقل از ابن‌حجر، لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۳۱، ج ۵/۲۰۸
۱۰. ابن الجوزی، ناموس به‌نقل از: Massignon, L., Essai/96
۱۱. نوادر الاصول فی‌معرفة اخبارالرسول با شرح مرقات الوصول الی نوادر الاصول تألیف مصطفی بن‌اسماعیل‌الدمشقی، استانبول ۱۲۹۳ کتاب ختم‌الولایه تحقیق عثمان اسماعیل یحیی طبع بیروت ۱۹۶۵ رسالهٔ بدوشأن ابی عبدالله، تحقیق عثمان‌اسماعیل یحیی ضمیمه کتاب ختم الولایه طبع بیروت ۱۹۶۵ بیان الفرق بین‌الصدور و القلب والفؤادواللب اللحکیم الترمذی، نقولا هیرالقاهره ۱۹۵۸، رساله عرش الموحدین طبع و ترجمهٔ Paul Sbath قاهره ۱۹۴۶ کتاب الریاضه و ادب‌النفس ا. ج. آربری علی‌حسن عبدالقادر قاهره ۱۹۴۶ کتاب حقیقةالادمیه عبدالمحسن الحسینی جامعة الفاروق‌الاول اسکندریه ۱۹۴۶ مسائل التعبیر آربری با ترجمهٔ انگلیسی درمجلهٔ مطالعات شرقی ایتالیا ۱۹۴۰ کتاب العقل و الهوی شرقیات مجموعه‌سی شماره ۵ استانبول، کتاب الرد علی‌الرافضه شرقیات مجموعه‌سی شماره ۶ استانبول ۱۹۶۶ درباب فهرست آثار او مخصوصاً رجوع شود به‌بررسیهای ذیل:

- Othman Yahya, L' oeuvre de Termidi, Essai Bibliographique, in Mela Nges Loius Massignon 3, Damas 1957

- Nicholas Heer, some Biographical and Bibliographical notes on al Hakim al - Tirmidhi, in the world of Islam, Being Studies in honour of philp Hitti, London- New york 1960.

۱۲. کشف‌المحجوب ۱۷۸
۱۳. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۷۸
۱۴. عطار، تذکرةاولیاء ۲/۳۰۴ مقایسه شود با سمعانی، الانساب ۳۲۰ ب
۱۵. کشف‌المحجوب ۳۳۱
۱۶. عطار، تذکره ۲/۳۰۵
۱۷. چاپ دکتر صفا ۷ — ۵۶
۱۸. ابن الاثیر، الکامل مقایسه شود با نامهٔ دانشوران طبع قم ۲/۱۲۶
19- Berthels, Sufism, i Sufiskaia Literatura, Moskva 1965/225-278,228

۲۰. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۴۲۵
۲۱. تذکرةالاولیا ۲/۲۰۱ مثنوی ۴/۳۸۴
۲۲. رك: منتخب نورالعلوم، کتاب برتلس، مذکور درفوق شمارهٔ ۱۹
۲۳. سمعانی، الانساب، ورق ۱۹۴
۲۴. منتخب نورالعلوم نسخه چاپ برتلس در کتاب تصوف و ادبیات صوفیه‌وی ۲۴۹ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ۳/۲۰۷
۲۵. کشف‌المحجوب ۲۰۵
۲۶. اسرارالتوحید، چاپ دکتر صفا ۸ — ۱۴۷
۲۷. کشف‌المحجوب ۲۱۵
۲۸. منتخب نورالعلوم نسخهٔ چاپ برتلس ۲۴۹
۲۹. همان کتاب ۲۵۲
۳۰. همانجا ۲۵۳
۳۱. اسرار التوحید ۱۴۹
۳۲. ایضاً ۱۵۶
۳۳. ۲۵۳
۳۴. تذکرة الاولیاء ۲/۲۱۲ — ۲۱۱
۳۵. منتخب نورالعلوم ۲۴۱
۳۶. منتخب نورالعلوم ۲۳۸ و ۲۵۰ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ۲/۶ — ۲۰۵
۳۷. تذکرةالاولیاء ۲۰۶
۳۸. درین باب حکایت جالبی در تذکرةالاولیاء هست: ۲/۲۰۶

۴

۱. اسرارالتوحید /۳۵۶

۲. همان کتاب /۱۰
۳. اسرار التوحید /۴۹ —۴۸
۴. کتاب الشفاء، چاپ تهران /۷ — ۲۶۱

5. G. Messina, S.I., Indizi di lirica Ascetica e mistica Persiana, Roma 1938, 13_14

۶. اسرارالتوحید /۲۹۶
۷. همان کتاب /۲۹۷
۸. ایضاً /۳۰۲
۹. ایضاً/۳۱۸
۱۰. وفات ابوعلی دقاق را بعضی ۴۱۲ نوشته‌اند درین‌صورت ممکن نیست که قشیری بعداز وفات او مدت زیادی در صحبت سلمی بسر برده باشد چون وفات سلمی نیز در ۴۱۲ روی داده است. رك:

F. Meier, Qusairi's Tartib as-Suluk, in Oriens vol. 16,1963/8

۱۱. متن این رساله را از روی چند نسخه که اقدم آنها مورخ به ۷۰۶ هجریست فریتزمایر با مقدمه و ترجمهٔ آلمانی در Oriens 16, 1963 طبع کرده است. اما نه متن رساله این نام دارد و نه این‌نام در فهرست آثار امام قشیری که در کتاب سبکی آمده است ذکر شده. احتمال دارد فقط اوایل رساله که نام شیخ را دارد از او باشد نه تمام رساله.
۱۲. ابن‌عساکرالدمشقی، تبیین‌کذب‌المفتری، طبع دمشق ۱۳۴۷ ق/۲۷۵
۱۳. طبقات الصوفیه، امالی شیخ‌الاسلام ابواسمعیل‌عبدالله هروی انصاری، ترتیب و نوشتهٔ عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل ۱۳۴۱/۴۳۰ کتاب‌اللمع سراج تحت عنوان کتاب‌اللمع فی‌التصوف به‌اهتمام رنولدالن نیکلسون، درجزوسلسلهٔ انتشارات اوقاف‌گیب طبع شده است، لیدن ۱۹۱۴ برای تکملهٔ آن رجوع شود به:

Pages from the kitab al-Luma of Abu Nasr al-Sarrag, being the lacuna in the edition of R. A. Nicholson, edited from the Bankipore MS., with Memoir, Preface, and Notes by A.J. Arberry, London 1947

۱۴. مجتبی مینوی، «کتاب شرح تعرف»، مجلهٔ یغما ۲/۹، کتاب در لکنهو چاپ شده است و نسخه‌هایی هم در جارالله ۱۰۲۷، شهید علی ۱۲۳۱، رضاپاشا ۸۷۰، پاریس ۸۰ هست. برای اطلاعات درباب یک‌نسخهٔ قدیم مربوط به‌حدود سنهٔ ۴۷۳ هجری ازین شرح که‌سابقاً تعلق به‌مجموعهٔ سیدفضل‌الله همدانی پیشاوری داشته است و از حیث انشاء و اسلوب با نسخهٔ چاپی کتاب که در لکنهو طبع‌شده است تفاوت دارد. رجوع شود به‌مقالهٔ: عبدالحی حبیبی، «یکی از قدیمترین نسخ زبان پارسی اواخر دورهٔ سامانی» در مجموعهٔ ارمغان علمی (که عبارتست از مقالات و تحقیقات اهداء شده، بخدمت پروفیسرداکتر محمد شفیع مرتبهٔ داکتر سیدعبدالله، لاهور ۱۹۵۵) برای متن تعرف با ترجمهٔ انگلیسی رجوع شود به:

Arberry, A.J., the Doctrine of Sufis (Kitab al Taarruf li - Madhhab Ahl al - Tasawuf, translated from the Arabic of Abu Bakr al - Kalabadhi, reprint, Lahore 1966

۱۵. نسخهٔ خلاصهٔ شرح تعرف به اهتمام دکتر احمدعلی رجائی اخیراً در تهران نشرشده است. قسمت مقدمهٔ اصل شرح تعرف نیز بوسیلهٔ دکتر مینوچهر طبع انتقادی شده است.

۱۶. تلبیس ابلیس /۱٦٤

17- R.A. Nicholson, *Kashf/Al - Mahjub*, GMS,1911/XIX

۱۸. المنتظم ۹/۱٦ — ۱۵

۱۹. مقالهٔ چهارم، حکایت ۹

۲۰. این رساله را ا. ا. برتلس در نشریه آکادمی علوم شوروی ۲/۱۹۲٦.۲۰ نشر کرده است.

21· Ritter, H., Philologika VIII, Der ISLAM 1934/22

22· Beaurecueil, S. de L., Khwadja Abdullah Ansari /137

۲۳. ۱/٦٦

۲٤. درباب این رسالات فارسی رجوع شود به‌بهار، سبک‌شناسی مجلد دوم، و مقالهٔ سلیمان روحانی، مجلهٔ مهرسال پنجم، نیز مقایسه شود با:

Ritter , H., philologika, Ioc. cit

25. C.F. Bertels, E., Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des Sufischen Lehrgedicht persiens, Islamica 1927, 3/9

۲٦. برای مآخذ احوال شیخ احمد رجوع شود به: مقدمهٔ دکتر علی فاضل، مفتاح‌النجات، تهران ۱۳٤۷، و مقالهٔ سعید نفیسی، مجلهٔ اخبار دانشگاه ۱۳۳۸ همچنین به:

F. Meier, Ahmad - i Djam, Ei (2) I, 281_3

F. Meier, Zur Biographie Ahmad - I Gam's Und Zur Quellenkunde von Gami's Nafahatu'l-uns, ZDMG. 1943

H. Moayyad, Die Maqamat des Gaznavi, Eine legendare vita Ahmad-e Gams, Franfurt am Main 1959

H. Moayyad, Eine Wiedergefundene Schrift Ueber Ahmad Gam und seine Nachkomnen, in scritti in *Onore de Laura Veccia Vaglieri, I, Napoli* 1964

۲۷. نفحات الانس، طبع کلکته /۱۷ — ٤۰۵

۲۸. مفتاح‌النجات، باب پنجم

۲۹. برای پاره‌یی اقوال و شواهد که درین باب از کتاب التعرف کلابادی و قوت‌القلوب ابوطالب مکی منقول است رجوع شود به: کامل مصطفی‌الشیبی، الصلة بین‌التصوف والتشیع، الطبعة الثانیه، قاهره ۱۹٦۹/۳۲۹

۵

۱. درباب تشدید یا تخفیف زاء در غزالی بحث است، برای تفصیل اقوال درین مسأله و جهات ترجیح تشدید رجوع شود به: فرار از مدرسه، چاپ اول ۱۳۵۳/۳۰٦ — ۳۰۵

۲. احیاء علوم‌الدین، طبع مصر ۱۹۳۹، ج ۱/۳۳
۳. دربارهٔ اقوال مازری و ابوالولید طرطوشی و ابن‌حرازهم رجوع شود به سبکی، طبقات‌الشافعیة الکبری، الطبعة الاولی، ج ۴/۱۳۲ — ۱۲۲، درباب سخنان ابن‌طفیل در حی‌بن‌یقظان و اقوال ابن رشد در فصل المقال، و الکشف عن‌مناهج‌الادله، و تهافت‌التهافت رجوع شود به: فرار از مدرسه /۲۷۹ — ۲۷۶، دربارهٔ ابن‌سبعین و بدالعارف رجوع شود به:

Massignon, L., *Textes Inedits*/29-30

4. c.f Asin Palacios, *Espritualidad de Algazel y Su Sentido Cristiano*, Madrid 1935, tomo i/35

۵. درباب اشکالهایی که در انتساب مشکاة‌الانوار شده است رجـوع شود به فرار از مدرسه /۵ — ۲۳۴
۶. مشکاة‌الانوار، حققها و قدم لها الدکتور ابوالعلاعفیفی، قاهره ۱۹۶۴ /۶۰ — ۵۹
۷. ایضاً، همان چاپ /۷۳
۸. ازین کتاب نسخه‌یی درآستان قدس هست و از روی چهار نسخهٔ دیگر آن که در آکسفورد، پاریس، میلان، و اسکوریال موجود است، کابانه‌لاس محقق اسپانیایی خلاصه‌یی از مطالب کتاب به‌دست می‌دهد که درعین حال نشان می‌دهدآن را نباید ازآثار اواخر عمر غزالی محسوب کرد. رجوع شود به:

Cabanelas, D., en *Al - Andalus*, 21, I, 1956 , c.f. *Miscelaneas de Estudios Arabes y Hebraicos*, *Universidad* de Granada, 1959,8/I

۹. برای تفصیل درین‌باب رجوع شود به فرار از مدرسه /۶۴ — ۶۳، ۲۳۶
۱۰. جهت تفصیل بیشتر درین‌باره، مخصوصاً رجوع شود به:

Wensinck , A.J., *La Pensée de Ghazzali*, 1940/199

۱۱. برای تفصیل بیشتر در احوال شیخ‌احمد و روایات راجع به‌او رجوع شود به: سبکی، طبقات، ج ۴/۵۵ — ۵۴؛ ابن‌الجوزی، المنتظم، الطبقة‌الاولی ج ۹/۲۶۲ — ۲۶۰؛ ابن‌خلکان، وفیات، طبع محمدمحیی‌الدین، ۱/۸۲—۸۰
مقایسه شود با:

Ritter, H., *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, index

۱۲. برای جزئیات و تفاصیل این‌گونه کرامات منسوب به‌شیخ‌احمد رجوع شود به: حسین‌بن حسن سبزواری جواهرالاسرار، طبع لکنهو ۱۳۱۲/۴۲ — ۴۰
۱۳. مقالات شمس نسخه موزهٔ مولانا ۲۱۴۴ ورق ۹۶ — ۹۴؛ مقایسه شود با «عشاق‌نامه» عراقی درکلیات فخرالدین‌عراقی، بکوشش سعیدنفیسی، چاپ دوم /۳ — ۳۵۲ در داستان شمس واقعه شیخ‌احمد با داستان شیخ روزبهان خلط شده است. درنسخه چاپی /۱۹۷، این موضع مغشوش و مشوش چاپ شده است و ناقص.

14. c.f., Lescot, R., *Enquete sur les Yezidis* /66

15. c.f., Frank' R., *Scheikh 'Adi, der grosse Heilige der Yezidis*, Turk. Bibl., XIV, Berlin 1911/42-3

۱۶. درالانساب سمعانی، چاپ عکسی اوقاف‌گیب ورق ۶۰۰ و ۵۹۱ که ذکری از یزیدیه

و هکاریه است اشارتی به‌اعتقاد آنها در تقدیس ابلیس نیست و این نکته شاید حاکی ازآن باشد که بعد از عصر مآخذ اطلاعات وی، و احتمالاً از نفوذ تعالیم شیخ عدی این اعتقاد آنها افشاء یا حتی رایج شده باشد. دربارهٔ بعضی عقاید یزیدیه، ومخصوصاً آنچه قبل از شیخ عدی در بین آنها رایج بوده رجوع شود به:

Guidi, M., *nuove ricerche sui Yazidi s*, RSO 1932/380

۱۷. درباب سوانح و منقولات آن رجوع شود به: غزالی کتاب سوانح، به‌تصحیح ه. ریتر، استانبول ۱۹۴۲/ فصل ۱٤، فصل ۳٤، و فصل ٦٤

۱۸. متن عربی بوارق الالماع به ضمیمهٔ ذم‌الملاهی ابن ابی‌الدنیا، با ترجمه و تعلیقات و مقدمه انگلیسی درلندن چاپ شده است. به‌این نشان:

Tracts on Listening to Music, Being Dhamm al - Malahi by ibn abi' l-dunya and Bawariq al - ilma by Majd al - din Tusi al - Ghazzali, edited with introduction , Translation , and notes by James Robson , London 1938

برای مطالب منقول ازین رساله، رجوع شود به‌همین چاپ صفحات /۱۳٤ — ۱۲۷، ۱٤۹، ۱٥٦، ۱٥۲

۶

۱ و ۲. تذکرةالاولیاء، چاپ دکتر استعلامی /۲۲٥، ۲۱۲

۳. برای مآخذ احوال وی رجوع شود به‌هروی، طبقات الصوفیه، طبع عبدالحی حبیبی، حاشیه مصحح /٦۸

٤. طرایق الحقایق ۱۳۳/۲

٥. سلمی، طبقات الصوفیه، طبع پدرسن /۱٤۱

٦. ابوطالب مکی، قوت القلوب ۳۲/۲

۷ و ۸. سلمی، طبقات /٤۱ و٤۳

۹ و ۱۰. سبکی، طبقات‌الشافعیه ۳٦/۲، ۲۸

۱۱. ابن‌خلدون، المقدمه، طبع کاترمر ٤۳/۳

۱۲. از جمله رجوع‌شود به تاریخ‌بغداد ٤/٤۱٤، تلبیس ابلیس /۱۹۱ که پاره‌یی از آنها نقل شده است.

۱۳. الرسالة القشیریه/۲۲

۱٤. سبکی، طبقات الشافعیه ۲۹/۲ — ۲۸

۱٥. الرسالة القشیریه /۳

16. Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, london 1960

۱۷. مکی، قوت‌القلوب ۳۰/۲

۱۸. الرسالة القشیریه /۱٤۷

۱۹. نسخه‌یی خطی از رسایل جنید به‌شماره ۱۳۷٤ درمجموعهٔ شهیدعلی هست که مشتمل بر ۲۱ رساله است. قسمتی از رسایل با ترجمه انگلیسی و بامقدمه در حالات و سخنان

او در جزو انتشارات اوقاف گیب نشر شده است، تحت این عنوان:
Abdulkadir, A.H., *The Life and Personality of al-Junaid*, London, 1961

۲۰. طبقات /۲ — ۱٤۱
۲۱. دربارهٔ شاگردان وتربیت یافتگان جنید و کسانی که به‌صحبت او رسیده‌اند رجوع شود به:
طرائق الحقایق ۲/۱۹۰ — ۱۸۷
۲۲. مقایسه شود با نفحات الانس، چاپ تهران ۱۳۹، طرایق الحقایق ۲/۲۲٦
۲۳. کشف المحجوب /۳۲۳، مقایسه شود با رسالهٔ قشیریه /۲۹۲
۲٤. اللمع، چاپ مصر /٤٥، رسالهٔ قشیریه (فارسی)، طبع فروزانفر /٤٦۹
۲۵. رسالهٔ قشیریه (فارسی) /٤۷۹
۲٦. تذکرة الاولیاء ۱/٤۸۷
۲۷. نفحات، طبع تهران /۷۳
۲۸. سلمی، طبقات، طبع پدرسن /۲۲۳
۲۹. اللمع /۱۰۰، ۵۳، ۲۸۵
۳۰. کتاب الصدق او با ترجمهٔ انگلیسی به‌اهتمام ای. جی آربری طبع شده است:
The Book of Trustfulness by Abu Said al-Kharraz, edited and translated by A.S. Arberry, 1937

برای تفصیلات دیگر درباب وی، رجوع شود به:
Massignon, L., *Essai*/270_273

۳۱. سلمی، طبقات الصوفیه پدرسن /۱۵۱
۳۲. شرح تعرف /۱۰۲، سمعانی، الانساب /۵۷۰ ب
33. Paul Nwyia Tertes Mystiques enédits d' Aldu_L_Hasan al_Nuri, avec entroductuctiou et mites,in Melangs de I' umiversité Saint Josefh' Tome XLIV' Fase 9. Beysouth. 1968
۳٤. درباب این رساله که ردیست از یتمیه برحسن بن علی حریری رجوع شود به:
Massignon ,L., Teptes Inedito /52
۳۵. اللمع (قسمت‌ضمیمه)، ـصحف من‌کتاب‌اللمع لابی‌نصرالسراج، عنی‌بتصحیحها ا. ج. آربری، لندن ۱۹٤۷/۵
۳٦ و ۳۷. قرآن ۱٦/۵۰ و ۵۹/۵
۳۸. اللمع (قسمت ضمیمه) /۵
۳۹. الفهرست ۱۸٦
٤۰. النجوم الزاهره ۲/۷۹
٤۱. محمد قزوینی، حواشی شدالازار /۵۱۳
٤۲. اللمع (قسمت ضمیمه) /۱۲ — ۱۰
٤۳. نفحات، طبع لکنهو /۹ — ۱۷۸ مقایسه شود با: سلمی، طبقات، طبع پدرسن /٤۲٤، ذکر این نکته هم درینجا بی‌مناسبت نیست که رساله‌یی به‌نام روضة المریدین از یک شیخ ابوجعفربن یزدانیار در دست است که مؤلف برخلاف ابوبکربن یزدانیار نسبت به صوفیه بغداد علاقه وارادت نشان می‌دهد و جای‌جای از اقوال آنها نیز نقل می‌کند. کتاب

روضة المریدین آنگونه که از قراین پیداست در اوایل قرن پنجم تألیف شده است اما اینکه مؤلف آن چه ارتباطی با ابوبکر بن یزدانیار دارد معلوم نیست. نسخه‌یی از این کتاب به‌نشانی: Yahuda 908 ضمن مجموعهٔ گارت در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون امریکا هست که جان الدین ویلیامز آن را در ۱۹۵۷ با مقابلهٔ چند نسخهٔ دیگر ترجمه و تصحیح انتقادی کرده است. برای تفصیلات دیگر در باب این نسخه رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۸ فصل ۱۳ کتاب حاضر.

۷

1. Massignon, L., *Passion d'al- Halladj*, I/343-4

۲. سیرت‌الشیخ الکبیر/۹۹ — ۹۸

۳. اخبار الحلاج، شمارهٔ ۲۲

٤. الفهرست/۱۹۰

۵. هروی،ذم الکلام، نسخه خطی لندن .113af، به‌نقل از:
Massignon , L., *Passion* , I/29

٦. سلمی، طبقات الصوفیه، طبع پدرسن /۲۰۳

۷. طرایق الحقایق ۲/٤۸— ٤۷

۸. بیرونی، ماللهند، زاخائو/٤۳

۹. برای تفصیل، رجوع شود به: عباس اقبال، خاندان نوبختی/۱۱٦ — ۱۱۱

۱۰، ۱۱، ۱۲.اخبار الحلاج، ماسینیون چاپ سوم، شمارهٔ ۱۰، شمارهٔ ۳٦، شمارهٔ ۵۰

۱۳. این قطعه شعر منسوب به‌حلاج (دیوان /٤۱) چنین است:

سبحان من اظهرنا سوته — سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً — فی‌صورة الآکل والشارب
حتی لقد عاینه خلقه — کلحظة‌الحاجب بالحاجب

درباب شباهت این ابیات حلاج و ابیات مشابه آنها با عقاید غلاة، رجوع شود به: الدکتور کامل مصطفی الشیبی،الصلة بین التصوف و التشیع، الطبعة‌الثانیه ۱۹٦۹/۱۳۸ برای تفسیر عرفانی ابیات رجوع شود به‌شرح شطحیات روزبهان /٤۳۲ درباب رد انتساب شعر به‌حلاج رک: سیرت الشیخ الکبیر /۱۰۱

14. Massignon, L., *Kitab al-Tawasin*/XI_XII

15. Roger Lescot, *Enquête sur les Yesidis de Syrie et du Djebel Sindjar* , Beyrouth 1938/51 seq.

16. Tor Andrae , *Die Person Muhammads*/296

۱۷. بعضی اقوال او که باعقاید منسوب به‌قرامطه و ابوالخطاب شباهت دارند ممکن است برای اثبات انتساب وی به‌آن فرقه‌ها به‌وی منسوب شده باشد: برای تفصیل بیشتر در باب اینگونه موارد، رجوع شود به: الدکتور کامل مصطفی الشیبی، مأخذ مذکور در یادداشت ۱۳/۷٦ — ۳٦۵

۱۸. نام این مرید را حماد دباس گفته‌اند که البته او را با حماد دباس دیگر، از مشایخ شیخ عبدالقادر گیلانی نباید اشتباه کرد. درباره حماد دباس اخیرالذکر رجوع شود به نفحات الانس /۵۱۰.

۱۹. درباب قرمطیان، رجوع شود به‌سعید نفیسی، تعلیقات بر تاریخ مسعودی معروف به‌تاریخ بیهقی، مجلد دوم، ۵۹/۱۳۲۶ — ۸۴۶

۲۰. شعر بدانگونه که در روایت بغدادی مؤلف الفرق بین‌الفرق نقل شده است چنین است:

ثلا ثة احرف لاعجم فیها و معجوسان، و انقطع الکلام

مترجم فارسی کتاب الفرق بین الفرق، عبارت «و انقطع الکلام» را که جزو اخیر مصرع دوم است از شعر جداگرفته است و پنداشته است که حلاج کلام خود را تمام نکرد (محمد جواد مشکور تاریخ مذاهب اسلام، چاپ دوم ۱۳۴۴/ ۱۹۱). غیر از آنکه بیت بودن کلام در آنصورت دیگر معنایی نخواهد داشت می‌توان پرسید پس، درینصورت از کجا می‌توان دانست که مراد گوینده فقط توحید است و بس؟

۲۱. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، طبع مصر ۱۳۰۳ ج ۱۶۸/۶

۲۲. قاضی تنوخی، نشواه‌المحاضره /۸۲ خاطرنشان می کند که این قول در نزد پیروان حلاج معروف است ویک‌تن از علماء آن طایفه درین باب گفت که این را حلاج از اهل بیت صلوات‌الله‌علیهم روایت کرده است و عبارت صلوات‌الله‌علیهم را که نزد اسمعیلیه در دنبال ذکر نام اهل‌البیت متداول است قرینهٔ دیگری برای ارتباط بین حلاج با اسمعیلیه تلقی کرده‌اند. رجوع شود به: الدکتور کامل مصطفی‌الشیبی، الصلة بین التصوف و التشیع /۳۶۹.

23. Nicholson, R.A., *Hallaj, in Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 6/481

۲۴. الصلة بین التصوف و التشیع /۳۷۰ — ۳۶۹

۲۵. الکامل فی‌التاریخ ۱۶۹/۶

۲۶. تذکرة الاولیاء، طبع دکتراستعلامی /۵۹۳، مقایسه شود با اللمع /۳۰۴ — ۳۰۳، و سفهوم قولش اینست: واجد را همین بس که واحد وی را افراد کند، و این مفهوم که هم حاکی از توجه به‌تنهایی و غربت حال گوینده است، چیزیست که از بیت ذیل نیز:

وحدنی واحدی بتوحید صدق ما الیه من‌المسالک طرق...

برمی‌آید و این اولین بیت از قطعه‌یی‌است که شیخ الاسلام هرات ازطریق ابوعبدالله‌باکو و ابوعبدالله خفیف به‌حلاج نسبت می‌دهد (طبقات انصاری /۳۶۱). تصحیف و تحریفی که در نقل عبارت منسوب به‌حلاج رخ داده است سبب شده است که بعضی ناقلان به‌جای حسب‌حب و به‌جای واحد واجد یا عکس آن را بیاورند. برای تفسیرهایی که ظاهراً برمبنای همین‌گونه تحریف و تصحیف دربارهٔ این سخن حلاج اظهار شده است رجوع شود به هجویری، کشف المحجوب /۴۰۲، الفرق بین الفرق/

۲۷. اصل قطعه چنین است:

ندیمی غیر منسوب الی شیئ من‌الحیف
سقانی مثل مایشرب کفعل‌الضیف بالضیف

فلمـــا دارت الکـأس دعـا بـالنطع و السیف
کـذا من یشرب الـراح مـع التنین بـالصیف

تذکرة الاولیاء /۵۹۱، مقایسه شود بـا تجارب السلف، چاپ عباس اقبال/۱۹۸ کـه مختصر اختلافی در ضبط بعضی کلمات دارد.

28. Massignon , L., *Passion* . I/323

۲۹. درباب اصرار و تأکید حلاج درباب صحت اسلام و عقیدت خـویش رجوع شود به: ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۶۸/۶

۳۰. تذکرة الاولیاء /۵۹۲

۳۱. برای تفصیل اختلاف اقوال درین باب و اینکـه حتی او را مصری هم گفته‌اند رجوع شود به: انصاری، طبقات الصوفیه /۳۷۷

۳۲. طبقات سلمی، طبع پدرسن /۳۴۱

۳۳. انصاری، طبقات الصوفیه/۴ — ۲۸۳

۳۴. این گفت‌وشنود در تذکرة‌الاولیاء عطار لطف تعبیر و جنبهٔ رمزی خاصی یافته است که نقل آن خالی از فایده نیست. می‌گوید: چون به‌دروازهٔ کوفه رسید... یکی او را بدید... پیش او رفت وگفت تو بنده‌یی؟ گفت آری. گفت از خداوندگریخته‌یی؟ گفت آری. گفت ترا نگهدارم تا به‌خداوند سپارم. گفت من خود این می‌طلبم پس او را به‌خانه بردوگفت نام تو خیر است او از حسن عقیدت که داشت... او را خلاف نکرد! تذکرة‌الاولیاء /۶ — ۵۴۵

۳۵. نفحات الانس /۱۳۵

۳۶. اللمع، مصر ۱۹۶۰/۴۹۱ — ۴۷۸

۳۷. تذکرة الاولیاء/۶۱۷ نظیر این داستانها در مورد رابعهٔ عدویه هم نقل شده است. از جمله رجوع شود به افلاکی مناقب‌العارفین، طبع تحسین یازیجی ۳۹۷/۱ مقایسه شود با: نه شرقی نه‌غربی، انسانی/۴ — ۲۰۳ در بین سخنان شبلی عبارت ذیل که در کتاب اللمع ابونصر سراج آمده است تا حدی توجیه و توضیح نظایر این احوال است: وحکی عنه ایضاً انه کان یقول: وددت‌ان‌لو کانت‌الدنیا لقمة والاخرةلقمة اجعلهمافی‌فمی حتی‌ترک هذا الخلق بلاواسطه، اللمع، طبع مصر ۱۹۶۰/۴۸۳ البته اسناد اینگونه اقوال و افعال به‌شبلی به‌مناسبت شوریدگی احوالش مانعی ندارد اما با حالت قبض وزهد رابعهٔ عدویه سازگار نیست و ممکن است در روایت افلاکی خلطی روی داده باشد.

۳۸. اصل اشعار بدین قرار است:

رب و رقـاء هتوف بـالحمی ذات شجو صدحت فی فنن
و لـقـد اشکـو فـما افهمـها و لـقـد تشکـو فما تفهمنی
غیـر انـی بـالهـوی اعـرفها وهـی ایضاً بـالهوی تعرفنی
ذکـرت الفـاً و دهراً صالحاً فبکت شجواً و هاجت شجنی

برای متن شعر و انتساب آن از قول پیرانصاری به‌مجنون عامری رجوع شود به‌نفحات /۱۸۱؛ متن اشعار وانتساب به‌مجنون در طبقات انصاری، چاپ عبدالحی حبیبی، نیست.

۳۹. اللمع، طبع مصر ۱۹۶۰/۸۰ — ۴۷۹

۴۰. برای متن قول منسوب به‌شبلی و تأویل سراج رجوع شود به کتاب اللمع، چاپ مصر ۴۸۶/، ودرباب معراج بایزید رجوع شود به کتاب حاضر فصل اول، یادداشت مربوطه

۴۱. دربارهٔ وفات شبلی رجوع شود به: انصاری، طبقات الصوفیه /۳۷۸، مقایسه شود با ابن‌الاثیر ج ۳۲۲/۶ — ۳۱۵

۴۲. دربارهٔ ابوعبدالله‌الرودباری و ابوالحسن حصری رجوع شود به: ابن‌الاثیر، الکامل، ۱۰۳/۷ و ۱۱۱

۴۳. دربارهٔ رباط ابوسعد و احوال صوفیه در بغداد رجوع شود به: فرار از مدرسه چاپ اول ۱۵۳/ — ۱۵۰



۸

۱ و ۲. مرآة‌الزمان، القسم‌الاول من‌الجزء الثانی ۱۴۹/۱۹۵۱، ۲۹۸

3. SPencer Trimmingham, J., *the Suf, Orders in Islam*, 1971/5_15

4. Zarrinkoob, A. H. *Persian Sufism its Historical background*

۵. مرآة الزمان /۱۲۵

۶. الواسطی، تریاق المجبین، قاهره ۵۴/۱۸۸۸ — ۵۳

۷. ابوالمحاسن، النجوم الزاهره، طبع جینبول، ۶۹۸/۱

۸. یاقوت، معجم البلدان ۶۳۱/۱

۹. در باب مسافرت دوم خواجه یوسف همدانی به بغداد و واقعهٔ ابن‌السقاء رجوع شود به‌مرآة‌الزمان ۱۸۰/۱، دربارهٔ مجالس و عظ اسفراینی و تعصب‌عامه درباب او که منتهی به‌مجالس عبدالقادر گیلانی شد رجوع شود نیز به‌همان مأخذ /۱۲۵

10. Carra de Vaux, *Ghazali* /247

۱۱. شعرانی، طبقات‌الکبری ۱۹۰۴، مصر، ۱۲۶/۱، برای نظایر اینگونه دعاوی، رجوع شود به: ریحانة‌الادب ۵/۳ — ۴۹۴

۱۲. برای مزید اطلاع از افکار واحوال شیخ رجوع شودبه: شعرانی، طبقات‌الکبری ۱۴۰/۱ سبکی، طبقات الشافعیه ۷/۴ —۲۰۶؛ یاقوت، معجم‌البلدان ۲۹۰/۳ — ۲۸۹

۱۳. ابن‌خلکان، وفیات، طبع‌محمدمحیی‌الدین، ج ۱۱۹/۳؛ مقایسه شود با تریاق‌المحبین /۶۱

۱۴. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: ابن‌الفوطی، الحوادث الجامعه، طبع مصطفی‌جواد ۷۴/، ابن‌الساعی، الجامع و عیون‌السیر بغداد ۱۹۳۳، ۹۹/۹، ۱۴۵؛ یاقوت، معجم‌البلدان ۲۷۶/۱، ۳۹۸/۴؛ مرآة‌الزمان ۶۷۹/۲

۱۵. درین روایت که از قول شیخ است سلطان کودکی خردسال توصیف می‌شود و این‌البته با احوال سلطان که درآن تاریخ مردی سالخورده بوده است مطابقت ندارد مگر که شیخ را نزد پسر سلطان برده باشند که آن نیز از پاره‌یی جهات خالی از اشکال نیست. برای

روایتی که از قول شیخ نقل شده است رجوع شود به مرآة الزمان ۲/۳—۵۸۲، برای روایتی که درباریان سلطان درین باب دارند رجوع شود به: سیرت جلال‌الدین مینکبرنی طبع مجتبی مینوی /۲۱ — ۲۰؛ همچنین مقایسه شود با:
Barthold, v_v., Turkestan /373-4

۱۶. برای تفصیل رجوع شود به مقدمهٔ شرح دیوان ابن‌فارض /۱۸

۱۷. دربارهٔ روایت اخیر که از رسالهٔ اقبالیهٔ شیخ علاءالدولهٔ سمنانی منقول است رجوع شود به‌نفحات‌الانس /۴۷۳ — ۴۷۲؛ برای خبر مربوط به‌ملاقات بین شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی و شیخ محیی‌الدین، که از ابن عماد نقل است، رجوع شود به:
Tor Andrae, *Die Person Person Mahamm Ads*/ 380-371

۱۸. مرآة الزمان ۲/۶۷۹

۱۹. ابن‌خلکان، وفیات، ۳/۱۲۰

۲۰. درباب اشارت سعدی درباب‌او رجوع شود به‌بوستان سعدی، چاپ فروغی /۷۵، دربارهٔ متن نامهٔ شیخ نگاه کنید به: حسین بحرالعلومی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران سال ۱۴، درباب رابطهٔ سعدی و سهروردی رجوع شود به‌مقالهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، مجموعهٔ‌مقالات ۱/۸۶ — ۶۹؛ وجهت اطلاعات دیگر درباب ارتباط کمال‌الدین اسمعیل با شیخ‌شهاب الدین و احوال کمال‌الدین رجوع شود به:
Zarrinkoob, A. H., *Kamal-ismail*, in *Encycledie de l,islam*, IV/538

۲۱. ابن‌خلکان، وفیات ۳/۱۱۹، دربارهٔ رباعی‌منسوب به‌او رجوع شود به‌تاریخ‌گزیده /۷۹۰ (عکسی) مقایسه شود با: جلال همایی، مقدمهٔ مصباح‌الهدایه /۲۳
22,23. Taeschner, F., *Futuwwastudie Islamica*, 5/317_318

۲۴. ابن‌الاثیر، الکامل، ۹/۳۰۸؛ عبدالسلام غیر ازمیل به‌فلسفه متهم به‌فسق و فجور هم شد در هر حال در ۶۰۳ به‌امر خلیفه مورد نکال شد و به‌حبس افتاد و بعدها کارش به‌بدبختی کشید. کتابهایش را هم در «الرحبه» آتش زدند. برای‌تفصیل بیشتردراحوال وی رجوع شود به: سبط‌ابن‌الجوزی، مرآة‌الزمان ۲/۵۲۹، ۵۷۱

۲۵. محمدقزوینی، حواشی شدالازاد /۶۹؛ مقایسه شود با:
Ritter, H., *Philologikaix Der Islam* 1938/25,2

۲۶. ازین کتاب یک نسخه به‌شمارهٔ ۱۸۰ در مجموعهٔ لالااسمعیل وجود دارد که آن را در سنهٔ ۶۲۴ در رباط مأمونیه عده‌یی از صوفیه بروی سماع کرده‌اند. نسخه‌یی دیگر در کتبخانهٔ شهیدعلی به‌شمارهٔ ۱۲۸۹ هست مورخ به‌سلخ صفر ۶۳۲ که هر دو نسخه از مهمترین نسخه‌های موجود عوارف به شمارند و در تصحیح آیندهٔ متن کتاب باید مرجع عمده باشند، مقایسه شود با:
Ritter, H., *Philologika*, IX, 2

۲۷. مصباح الهدایه با تصحیح ومقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۲۵ شمسی نشر شده است. ترجمهٔ قسمتی از آن نیز که به‌وسیلهٔ ویلبرفورس کلارک در ذیل ترجمهٔ دیوان حافظ (۱۸۹۱) آمده است برچاپی قدیمتر مبتنی است.
28. Carra de Vaux, *Ghazali* 1902/235-241

۲۹. محمد قزوینی، حواشی شدالازار/۳۱۱
۳۰. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به نفحات الانس /۵۹۰، مقایسه‌شود با فروزانفر، رساله تحقیق در شرح زندگانی مولوی /۵۵—۵۲، ۲۰۴
۳۱. نفحات /۵۸۹

۹

۱. درباب ولایات جبال واحوال دینی ومذهبی آنجا تا قبل از مغول و تاتار رجوع شود به یاقوت، معجم‌البلدان، طبع بیروت ۱۹۰۶، ج ۲/۹۹ و همچنین ذیل هریک از بلاد مزبور در آنجا؛ نیز رجوع شود به: مقدسی، احسن التقاسیم، طبع لیدن۱۹۰۶/۹۹ — ۳۸۴، نزهةالقلوب، طبع محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۶/۱۸۴—۱۵۱؛ تبصرةالعوام وکتاب النقض هم درین باب اشارتهایی دارند که در استفاده از آنها باید دقت و احتیاط بسیار به کاربرد. نیزمقایسه شود با: گی‌لسترنج، سرزمین‌های خلاف‌شرقی، ترجمهٔ محمود عرفان ۱۳۳۷/۲۴۹ — ۲۰۰؛ بارتولد، تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران، ترجمهٔ حمزهٔ سردادور، ۱۳۰۸/۱۹۰ — ۱۷۸؛ همچنین مقایسه شود با: ملاحظاتی درباب تاریخ ایران کمبریج، درمجموعهٔ نه شرقی، نه غربی، انسانی /۴۰۴ — ۴۰۳
۲. اللمع /۵۵ —۵۳۳، مقایسه شود با: هجویری، کشف المحجوب /۲۱۶
۳. برای تفصیل بیشتر درباب مشایخ جبال و عراق رجوع شود به: الرسالةالقشیریه، ۱۹۵۷/ ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۲، انصاری، طبقات الصوفیه طبع کابل، شماره‌های ۱۸۷، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۸۸، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۶۶، ۴۰۴، ۴۳۴، ۴۵۳، و همچنین به نفحات‌الانس، طرایق‌الحقایق و مآخذ معروف دیگر.

4. Massignon, L; *Essa, sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, 1954/272

۵. برای تفصیل روایت رجوع شود به ارزش میراث صوفیه، چاپ‌سوم/۱۶۴؛ درباب سنهٔ وفات ممشاد سال ۲۰۹ و عهد خلافت مأمون هم ذکر شده است که ظاهراً ناشی از خلط در مآخذ باشد. نگاه کنید به طرایق الحقایق ۲/۱۹۷
۶. ریحانة الادب ۵/۵ —۱۸۴؛ مقایسه شود با: نامهٔ دانشوران، چاپ دوم، ۷/۲۱ — ۱

7. Pedersen, in *Emcyclopedie de L'Islam*(2), I/146_7

۸. راحة الصدور /۹۹ —۹۸
۹. از جمله استنباط از دو بیتی معروف منسوب به او: به هر الفی الف قدی برآید، که بعضی محققان را به‌تمحلات و تکلفات غریب واداشته است فقط وقتی قابل طرح تواند بود که مسلم شود این دوبیتی قطعاً از باباطاهر همدانی عهدآل‌بویه است نه فی‌المثل از گوینده‌یی دیگر با نام باباطاهر یا حتی بدون این نام که درواقع درسنهٔ الف (=هزار

هجری) ظهور کرده باشد. اما جز یک شهرت نسبی عاری از اصل و غیرقابل استناد چه چیزی می‌تواند ما را مطمئن کند که گویندهٔ این اشعار باباطاهر همدانی عهد سلاجقه و آل‌بویه است؟ درینصورت جز یک اشارت راحة الصدور تقریباً هیچ مأخذ تاریخی دیگری اکنون درباب باباطاهر در دست نیست و از آن اشارت نیز ارتباط بین باباطاهر و دوبیتی‌های منسوب به‌او به هیچوجه برنمی‌آید.

10. Huart, C., *les Quatrains* de *Baba Tahir Uryan*, J.A.. 1885; - Idem *Nouveaux Quatrains* De *Baba Tahir*, in *Spiegel Memorial Volume*, 1908.,
- E. Heron Allen, *The Laments of Baba Tahir*, 1902
- Leszczenski, *die Rubayyat des Baba Tahir Uryan*, Muenchena 20,
- Arbery, A.J., *Poems of a Persian Suf, being The Quatrains of Baba-Tahir*, cambridge 1937

11. Minorsky, V., in *Encyclopedie de l'islam.*

۱۲. ازجمله دوبیتی مشهور ذیل که در دیوان باباطاهر هست:

کشی‌سون‌گر به‌خواری اج که ترسی　　زنی‌سون ار به‌زاری اج که ترسی
سو با این نیمه‌دل نترسم اج کس　　ای جهان دل ته داری اج که ترسی

در کتاب المعجم فی معائیر اشعار العجم، چاپ‌مدرس رضوی، دانشگاه تهران /۹۸ بدون ذکر نام گوینده، وفقط به‌عنوان نمونهٔ فهلویات چنین آمده است:

ارکری‌سون خواری اج که ترسی　　ورکشی‌سون بیاری اج که ترسی
ازنیمه‌دلی نترسم اج کیج　　ای‌گهان دل ته‌داری اج که‌ترسی

ومؤلف المعجم این راکه اهل‌همدان وزنگان درنظم این‌نوع ازشعر درفهلویات دو بحر را در هم می‌آمیزند و تصرفات دیگر راکه در اوزان این نوع شعر کرده‌اند «غلط صریح» می‌خواند، درصورتیکه همین غلطهاست که شکل واقعی فهلویات را درعصر باباطاهر نشان می‌دهد. تفاوت زبان هم که درشکل دوبیتی منقول درالمعجم هست زبان فهلوی یا پهلوی رایج در ولایت همدان و زنگان را نشان می‌دهد. به‌نظر می‌آید آن زبان پهلوی هم که درهمین عهد طغرل و باباطاهر کتاب ویس و رامین بدان لهجه‌بوده است همین لهجهٔ فهلویات‌دوبیتی‌هاست نه آنچه امروز به‌نام‌زبان پهلوی‌خوانده می‌شود — از زبانهای ایرانی میانه. اشارت‌گویندهٔ ویس و رامین هم که می‌گوید (/۲۰) امروز آن کتاب را برای آموختن پهلوی می‌خوانند ظاهراً نظر به‌همین نکته داردکه در لهجهٔ فهلویات درآن ایام هنوزآثاری‌وجود داشته است که تعلم آن رابرای علاقمندان ایجاب و الزام می‌کرده است. جوابی که مینورسکی به‌این ایراد نویسنده داده است، کاملاًقانع کننده نیست و جای سؤال درآن‌باب هنوز باقی است درباب جواب وی رجوع شود به:

Minorsky, V., *Vis-u Ramin, IV, BSOAS*, 1962/275-86

13. Nyberg, *ein Hymnus auf Zervan*, *ZDMG*, 1928/25

۱۴. ازآنجمله نام سیدبراکه‌گوران (۱۲۸۰ — ۱۲۱۰) را می‌توان از بین‌متأخران اهل‌حق ذکر کرد، که معروف است به‌شاه مهمان، تخت یادگار، تخت‌سلطان وجز آنها. مقایسه شود با مقالات الخلفا /۱۸۶، و شاهنامهٔ حقیقت، اثرحاج نعمة‌الله جیحون آبادی، تهران ۱۹۶۶، مقدمهٔ دکتر محمدمکری، صفحه نهم.

۱۵. مکتوبات عین القضات ۱/۴۵، ۲۵۸
16. Bertels, E.E., *Sufism* ، *Sufiskaia Literatura*/ 318-319
17. Ivanow, W., *Truth-Worshippers*/70
18. Arberry, A.J., *A Sufi Martyr*, London 1967/97-98

۱۹. تتمهٔ صوان الحکمه /۱۱۸
۲۰. سبکی، طبقات الشافعیه ۴/۲۳۷
۲۱. در یک رباعی منسوب به او آمده است:

ما مرگ وشهادت از خدا خواسته‌ایم / وان هم به سه چیز کم بها خواسته‌ایم
گر دوست چنان کند که ماخواسته‌ایم / ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم

آیا این رباعی لااقل خاطره‌یی از پایان فجیع حیات او را نشان نمی‌دهد؟ درباب این رباعی و احوال و اشعار عین‌القضاة رجوع شود به:
Bertels, E.E., *Op. Cit.*/ 310-319
دربارهٔ وزیر درگزینی رجوع شود به: عباس اقبال، وزارت درعهد سلاطین بزرگ سلجوقی ۱۳۳۸/۷ — ۲۶۵ دربارهٔ احوال عین‌القضاة نیز مقایسه شود با عفیف‌عسیران، مقدمه‌تمهیدات، چاپ دانشگاه، و:
Ben Abdel - Jalil, M., m J.A. 1930
22- Minorsky, V., *Iranica*, 1964/306

۲۳. مجمل‌التواریخ و القصص /۴۰۱
۲۴. ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۹۷ — ۹۶، ۲۶۳

۱۰

۱. سیرت الشیخ‌الکبیر ابوعبدالله‌ابن الخفیف الشیرازی، ترجمهٔ فارسی رکن الدین یحیی‌بن جنید الشیرازی، تصحیح ا. شیمل —طاری، ۱۹۵۵، باب ۶ فصل ۱۳. سایر مطالب مربوط به‌احوال شیخ نیز از همین کتاب: باب ۱ فصل ۲، باب ۳ فصل ۳، باب ۲ فصل ۲، باب ۲ فصل ۶، باب ۶ فصل ۷، و یا از شدالازار فصل مربوط به‌شرح حال شیخ اخذ شده است. برای مآخذ دیگر به‌حواشی کتاب اخیر رجوع شود.
۲. سبکی، طبقات ۲/۱۵۲؛ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ۳ — ۵۷۲
۳. این احتجاج در کتاب فی‌سیرة‌الشیخ الشهید حسین بن منصور الحلاج نسخة‌المکتبة الشرقیه‌ـ المرکزیه بقازان، و همچنین درنسخهٔ «ترجمه حسین بن منصور الحلاج و شیئ من کلامه» دارالکتب المصریه که سابقاً جزو کتب احمد تیمور پاشا بوده است از قول احمدبن یونس نقل شده است. برای متن رجوع شود به‌اخبار الحلاج لویی ماسینیون، چاپ سوم، متن شمارهٔ ۶۱؛ دربارهٔ سفرشیخ به‌مکه در عهد کودکی، رجوع شود به‌سیرت الشیخ، باب ۷ فصل ۳۲.

۴. سبکی، طبقات، ۲/۲۷۷، ۹ — ۱۰۰
۵. غزالی، احیاءعلوم‌الدین ۴/۳۴۱؛ سبکی، طبقات ۲/۱۰۳
۶. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمهٔ دکتر محمدعلی موحد/۲۰۶ — ۲۰۵
۷. درسیرت شیخ یکجا از قول او نقل می‌شود که پنجاه سال است تا سخن صوفیان با قوم نگفته است. سیرت، باب ۲، فصل ۱۹
۸. فردوس‌المرشدیه، طبع فریتزمایر/۱۷
۹. شدالازار/۴۷ — ۴۶
۱۰. ابن‌الجوزی، تلبیس ابلیس /۳۹۶
۱۱ و ۱۲. تذکرة الاولیاء/۵ — ۵۷۴
۱۳. ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، موضع مذکور در یادداشت شماره ۹۰
۱۴ و ۱۵. وصیة ابن‌الحفیف، ملحق به‌سیرت الشیخ‌الکبیر/۸۳ — ۲۷۴
۱۶. کشف المحجوب /۳۱۷
۱۷. مقایسه شود با حاجی خلیفه،کشف الظنون ۵/۱۳۱، شمارهٔ ۱۰۳۷۳ دربارهٔ این کتاب از قول خود شیخ نقل شده است که در هنگام تصنیف آن وقفه‌یی حاصل آمد. مردی خراسانی که گاه‌گاه پیش من می‌آمد یک روزگفت پیغمبر را به‌خواب دیدم گفت ابوعبدالله را بگو آن کتاب تمام کن چون وی این سخن بگفت من آن کار را از سرگرفتم و تمام کردم. سیرت الشیخ باب ۹ فصل ۶
۱۸. هدایت، ریاض العارفین /۵۵؛ فارسنامهٔ ناصری ۲/۱۴۲؛ نامهٔ دانشوران ۲/۴۴۴
۱۹. از جمله می‌گویند هر سال چهار چله می‌داشت و آن روز که وفات یافت چهل چله پیاپی نگهداشته بود. رجوع شود به‌کشف‌المحجوب /۴۱۷؛ از خودوی نقل می کنند که هر عبادت از پیغمبر نقل می‌شد من به‌جای می‌آوردم حتی نماز بر روی انگشت پا، سیرت الشیخ‌الکبیر باب ۲ فصل ۶
۲۰. فارسنامهٔ ناصری ۲/۱۵۸
۲۱ و ۲۲ —محمد قزوینی، شدالازار، حواشی وتعلیقات/۳۸۴ — ۳۸۰، مقایسه شود با همان مأخذ/۵۵۱ — ۵۵۰
۲۳. فردوس المرشدیه اولین بار به‌اهتمام فریتزمایر در ۱۹۴۸ با مقدمه آلمانی نشر شده است. از مراصدالاحرار نسخه‌یی در جزو مجموعهٔ چستربیتی هست. برای تفصیل بیشتر درباب احوال شیخ و مآخذ آن غیر از مقدمه فریتزمایر رجوع شود به:

Arberry, A.J., *The Biography* of *Shaikh Abu Ishao ac-Kazaruni*, *Griens* 3,2, 1950

۲۴. درباب احوال و آثار او رجوع شود به: محمد قزوینی، حواشی شدالازار دکتر محمدمعین، مقدمهٔ عبهر العاشقین، ۱۹۵۸، تحفة اهل‌العرفان با رسایل دیگر، به کوشش محمدتقی دانش پژوه ۱۳۴۷؛ هنری کوربین،مقدمهٔ شرح شطحیات ۱۹۶۶ ومقدمهٔ عبهرالعاشقین از همو، همچنین مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ۲۶ و ۲۷ که متضمن بعضی اطلاعات دربارهٔ آثار اوست:
۲۵. شدالازار/۲۴۶، مقایسه شود با نفحات‌الانس /۲۵۶

26. C.B., Rehder, R.M., in *The Muslim World;* 53/4
27. Ritter,H., *Philolngika VII*, 1933
c.f., Massignon L., L'opera Minova, II, 1963

۲۸. برای تفصیل رجوع شود به: دکتر محمد معین، مقدمهٔ عبهرالعاشقین /۶۳ — ۶۲ مقایسه شود با: از کوچهٔ رندان، چاپ دوم /۸ — ۱۶۷، ۳۵۰

۲۹. برای اطلاعات بیشتر درباب این پدر و پسر رجوع شود به: شدالازار /۳۳۹ — ۳۳۴، نفحات الانس /۵ — ۴۷۳

۳۰. بوستان سعدی، چاپ محمد علی فروغی /۱۷۵

۳۱. فروزانفر، مجموعهٔ مقالات ۸۶/۱ — ۶۹

۳۲. عوارف المعارف ۱۹۳۹/۸۱

۳۳. فروزانفر، رساله تحقیق در زندگانی مولانا جلال الدین، ۱۳۳۳ /۱۳۳ — ۱۲۸

۳۴. محمدقزوینی «ممدوحین سعدی» در مجله تعلیم‌وتربیب، سال هفتم شمارهٔ ۱۱ و ۱۲ /۷۶۲ — ۷۵۹

35. *Travels of Marco Polo*, *yule* ed. II/389

۳۶. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:
Massé, H., *Essai sur le Poete Sadi*, 1919, C. B., Ahmadmian Akhtar, *Sadi's Visit to Somnath*, *Islamic Culture*, *1934*

۳۷. مقایسه شود با تذکرهٔ دولتشاه، چاپ محمد عباسی /۶۷ — ۲۶۶؛ تذکرهٔ میخانه، طبع احمدگلچین معانی /۶۳ — ۶۲

۳۸. گلستان سعدی، به‌تصحیح و حواشی عبدالعظیم قریب‌گرگانی ۱۳۱۰ /۸۵ — ۸۲

۳۹. برای احوال او رجوع شود به: شدالازار /۱۹۵، ۲۵۶

۴۰ و ۴۱. گلستان سعدی /۸۵ — ۸۴، ۷۹

۴۲. برای قول دولتشاه و جامی درباب حافظ، و همچنین سخنان مشابهی که درباب حافظ در مآخذ قدیم هست‌رجوع شودبه: دکتر قاسم‌غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد اول ۱۳۲۱/ند — نط

۴۳. طرایق الحقایق ۳۰۶/۲ با ریاض العارفین /۲۹۵؛ نیز مقایسه شود با: کلام عبدالصمد همدانی در بحرالمعارف درین باب، ایضاً طرایق‌الحقایق ۲۳/۲

44. Ritter, H. in *Islam Ansiklopedi-* si, 5/66-7
45. Corbin, H., *Le Jasmin des Fideles d*, *Amour, Introduetion*/57_58

۴۶. برای تفصیل بیشتر وقول صاحب مرصادالعباد درین باب‌رجوع شود به: ارزش‌میراث‌صوفیه، چاپ سوم/۲۶ — ۲۴

۴۷. یک نسخه از دیوان خواجه در کتابخانه عمومی بانکی‌پور هست به‌شمارهٔ ۱۰۱ که در حاشیهٔ اوراق آن، جهانگیر پادشاه وحتی همایون پادشاه از سلاطین مغول هند فالهایی را که با آن کتاب‌گشوده‌اند و نیز توافق و تناسب شعر حافظ را با نیت وفال خویش مکرر یادداشت کرده‌اند و این نکته حاکی است ازآنکه در اواخر عهد تیموریان که حافظ با سرسلسلهٔ آنها معاصر بوده است، این رسم تفأل بادیوان وی متداول بوده است. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این نسخه و یادداشتهای آن رجوع شود به:

Mawlawi Abdu'l-Muqtabir, *Bankipore Catalogue, Persian*, Poets: Firdawsi to hatiz 1908/231

۴۸. برای تفصیل بیشتر درباب عرفان حافظ رجوع شود به: ازکوچهٔ رندان، چاپ دوم /فصل ۷، ۱۰، ۱۲

۱۱

۱. دربارهٔ یک شرح قدیم این منظومه و همچنین درباب اطلاعات راجع به‌نسخه های این اثر وسایر آثارسنائی رجوع شود به:

Ritter, H., *Philologika* VIII *Er Islam*, 1922

همچنین رجوع شود به‌ترجمهٔ مقالهٔ نیکلسون تحت عنوان سنایی پیشرو دانته، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ ٤، نیز مقایسه شود با:

Rypka, J., *History of Iranian Litera Ture*, 1968/244

۲. این‌منظومه شامل ۱۷۷ بیت است و درطی آن شاعرگفت وشنودی هم با، نی دارد. استاد عباس اقبال این متن را از روی یک نسخهٔ ظاهراً منحصر به‌فرد متعلق به‌دانشگاه استانبول نشر کرده است: مجله دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال دوم، شمارهٔ ۳

۳. درمورد خواجه یوسف نام که دریکی ازمکاتیب او مذکور است به هیچ‌وجه احتمال نمی‌رود مرادخواجه یوسف همدانی باشد. برای مزید توضیح درین باب رجوع شود به: مکاتیب سنایی، به‌کوشش نذیراحمد، ۱۹۶۲/ ۲۱۲ — ۲۱۰

٤. نسخه‌یی ازنامهٔ این قطب‌الدین محمد درمجموعهٔ فراید غیاثی هست. درآخر یک نسخهٔ حدیقهٔ منثور متعلق به‌موزهٔ بریتانیا هم این نامه آمده است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: حدیقه‌الحقیقه، تألیف ابوالفتح محمدبن‌شیخ‌الاسلام، به‌اهتمام دکترمحمدعلی موحد ۱۳٤۳ /۲۲ — ۲۱، ٥ — ۱۹٤ و ضمائم/ ۲۰٥ — ۱۹۷

٥. برای تفصیل بیشتری درباب این مسایل رجوع شود به:

Ahmed Ates, *Sanä'lnin hal tercu Mesinin Meseleleri, in Necati Lugal Armpgani, ankara* 1988

٦. برای تفصیل بیشتر درین‌باب، رجوع شود به: نذیر احمد، مکاتیب سنایی، /۸٥ — ۷۸، مقایسه شود با /۲۰۹ — ۲۰٤

۷. خیرالمجالس ازانتشارات دانشگاه علیگر ۱۹۰۹/۷٤ — ۷۲؛ مقایسه شود با: مکاتیب سنایی /۲٤۸ — ۲٤۷

۸. مجمل فصیحی، به‌تصحیح محمود فرخ، ۱٦٦/۲ ولادت‌سنایی را درذیل وقایع سنه‌سبع‌ و ثلاثین واربعمائه نوشته است اما در مقدمهٔ دیوان حکیم سنایی به‌کوشش دکتر مظاهر مصفا/هجده —نوزده، این تاریخ از همین مجمل فصیحی به‌صورت سال ٤۷۳ نقل شده است و برهمان‌اساس نیز درباب تاریخ تولد سنایی بحثی رفته است.طرفه آنست

که مصحح مکاتیب سنایی نیز به‌پیروی ازین نقل، روایت تذکرهٔ روز روشن را که در آن، سال ٤٣٧ برای تاریخ ولادت سنایی آمده است تخطئه کرده است. البته چون قبول اصل روایت مجمل فصیحی با توجه به تاریخهای مذکور در حدیقه عمری بسیار طولانی را برای سنایی الزام می کند ظاهراً باید آن را محل تردید ساخت. معهذا اصرار در اینکه عمر شاعر در حدود شصت یا شصت‌ودوسال بوده باشد نیز اساس متقنی ندارد و تا به‌حدود هفتاد سالگی شاعر در مکاتیب سنایی اشارت‌هست. رجوع شود به‌مکاتیب سنائی/٥ — م.

۹. ایضاً مکاتیب /١٢٢

١٠ و ١١. مناقب‌العارفین، طبع تحسین یازیجی ٤١٥/١، مقایسه شود با نفحات‌الانس /٥٣٨

١٢ و ١٣ و ١٤. درباب قول عین‌القضاة، رجوع شود به: تمهیدات، طبع عفیف عسیران، شماره ٣٠٩؛ جهت متن ابیات در حدیقه، رجوع شود به: حدیقةالحقیقه، طبع مدرس- /٣٦٩؛ برای قول جنید بغدادی رجوع شود به: ترجمهٔ قشیریه /٣٢٨؛ درباب شرح لاهیجی با متن رسالهٔ وی، رجوع شود به: مدرس رضوی، تعلیقات حدیقه /٤٩١

١٥. محمدحسن ضیف‌الله، فیض‌القدیر، لترتیب وشرح جامع الصغیر، مصر١٩٦٤،ج ٢٩٢/١

١٦. مقایسه شود با: نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، طبع دکتر ریاحی /٣٤٦: و آن بندگانی که ایشان از خودی خلاصی یافته‌اند... یک نفس ایشان به معاملهٔ اهل هر دو عالم برآید و بر آن بچربد. همچنین با قول مولانا جلال‌الدین، دیوان شمس، به‌تصحیح فروزانفر، شمارهٔ ٣١٨٢:

بغداد همانست که دیدی وشنیدی — رو دلبر نو جوی چه در بند قدیدی

درباب تفاوت حال زاهد و عارف مقایسه شود با این ابیات:

سیر عارف هر زمان تا تخت شاه — سیر زاهد هر مهی یک روزه راه

چه مجال باد یا برق ای پسر — چونکه او در راه حق بگشاد پر

درباب وقت و توجه صوفیه بدان رجوع شود به: مصباح‌الهدایه /١٤٠، ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /١٢٠

١٧. چوصوفیان که به‌یک دم‌دوبارعید کنند — همی نهند دوباره به‌یک زمان قبجر

دربارهٔ قبجر که نوعی جزیهٔ مغولی است و همچنین دربارهٔ پوربهاء جامی و قصیدهٔ قبجریهٔ او رجوع شود به:

Minorsky, V. , *Iranica* /293-305

١٨. سخن و سخنوران، چاپ خوارزمی/٢٠٨؛مقایسه‌شود با: مدرس رضوی، مقدمهٔ حدیقه/ کد — که

١٩ و ٢٠. صفتش را حدوث کی‌سنجد سخنش در حروف کی‌گنجد، مقایسه شودبا قول احمد حنبل در حدیقه /١٧١؛ در حدیقه به‌این قربان نمودن عقل درپیش قرآن، چنین اشارت دارد: بکن از بهر حرمت قرآن عقل را پیش نطق او قربان /١٧٥

٢١. حدیقه /٩ —٢٠٧؛البته اینکه قاتل را بعد از قصاص آتش زده باشند ربطی به‌روایت مربوط به‌مثله کردنش ندارد. مقایسه شود با: ابن‌اثیر، الکامل، طبع مصر، ١٩٦/٣

۲۲. حدیقه /۹ — ۲۶۸

۲۳. عمروعاص درروز عیدفطر درسال ۴۳ وفات یافت بنابراین حتی دربیعت سربوط به‌ولا یتعهدی یزیدهم که‌درسال ۵۶ هجری روی داد حیات‌نداشت. ممکن است‌شاعر درمورد اخیر او را با مغیرة بن‌شعبه که او نیز مثل عمرو بن عاص از داهیان عصر محسوب می‌شد اشتباه کرده باشد. درباب وفات عمروعاص و ولا یتعهدی یزید به‌ترتیب رجوع‌شود به: ابن‌اثیر، الکامل، ۳/۲۱۲، و ۲۴۹

۲۴. حدیقه، طبع‌مدرس رضوی/۶۹؛ مقایسه شود با: فروزانفر، مآخذ قصص وتمثیلات مثنوی /۹۸ — ۹۶، همچنین برای تفصیل بیشتر درباب قدمت سابقه و مآخذ حکایت رجوع شود به:

Rhys Davids, T.W., in *JRAS*, 1911/200 F. Meier, F., im *Eranos - Jahrbuch*, 1946/174 F.

۲۵، ۲۶، ۲۷. رجوع شود به‌حدیقه، طبع مدرس رضوی به‌ترتیب: /۲ — ۳۳۱، ۴۸، ۴۵۴

28. Browne, E.G. *A. Literary History of Persia*, 1928, II/319

۲۹. برای حکایت برامکه و داستان حسنک بدانگونه که در روایت سنایی آمده است رجوع شود به‌حدیقه /۵۵۲ — ۵۵۱

۳۰. برای تفصیل بیشتر درباب این‌شرح رجوع شود به: مولوی عبدالمقتدر، فهرست نسخه های خطی کلکته ۱۹۰۸ ج ۱/۲۵؛ درباب آثار و احوال نویسنده رک به:

Sayyed Arbar Ali, *Life and Works of Abd al-Latif al-Abbasi of Gujrat*, *Islamic Culture*, 31,no. I

۳۱. درباب این احترام فوق‌العاده نسبت به‌حدیقه رجوع شود به: مناقب‌العارفین، ج ۱/۲۲۲

۳۲. برای‌شرح منقول از جواهرالاسرار آذری رجوع‌شود به: سعیدنفیسی، مقدمهٔ دیوان عطار /د—س؛ درباب شرح منسوب به‌جامی بریک قصیدهٔ عطار رجوع شود به همین چاپ از دیوان عطار/۴۰۱ — ۴۰۷؛ نیز مقایسه شود با:

Bousani, A., *Persia Religiosa*/323-4

33. Ritter,H., *Philologika* XVI

۳۴ و ۳۵. درین باره رجوع شود به:

Bamsni, A., *Letteratnra Persiana*/705

مقایسه شود با: دکتر مهدی حمیدی، اسرارنامهٔ عطار، مجلهٔ یغما ۱۹/۸

۳۶. مقایسه شود با: اسرارنامه، طبع دکترصادق گوهرین /۵۷ و ۹۲ — ۸۹

۳۷. برای اصل حدیث و همچنین مآخذ سربوط به‌تحفة الملوک رجوع‌شود به: نه‌شرقی، نه‌غربی—انسانی /۷۶ — ۲۶۸

۳۸. این حدیث را ابن‌ماجه از ابی‌هریره روایت می‌کند: فیض‌القدیر ۱/۵۱؛ برای خبر راجع به‌سردی که نودونه سرد راکشت رجوع شود به: صحیح مسلم بشرح النووی، ۱۷/۴ — ۸۲؛ و ابن‌حجر، فتح‌الباری بشرح‌البخاری ۷/۳۲۶

۳۹. عبدالله‌بن‌احمد نقل می‌کند که وقتی از پدرش دربارهٔ تشیع عبدالرزاق پرسیدند گفت که من چیزی ازین مقوله از وی نشنیده‌ام اما مردی بود که اخبار مردم را می‌پسندید (=لکان

رجلاً یعجبه الناس). نظیر این قول احمددرباب عبدالرزاق کلام ابن‌معین است که می‌گوید سخنی از عبدالرزاق شنیدم که به‌خاطر آن ورای‌شیعه پنداشتم. با وی گفتم شیوخ توسالک‌بن‌جریح وسفیان رجال سنت بودند این را تواز کجا می‌گویی؟ گفت جعفر بن‌سلیمان الضبعی نزد ما آمد و من این را از وی اخذ کردم. میزان‌الاعتدال II /۱۱٤؛ مقایسه شود با:

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*/316

٤۰. سرپاتک ظاهراً در حدود سنه ۳۳۳ وفات یافت، دربارهٔ وی رجوع شود به: ذهبی، میزان الاعتدال ۱/۸۱؛ نیز مقایسه شود با:

Goldziher,I , *Muhammedanische Studien;* II/172; cf., *Abhanelungen*, II,LXXV,3

٤۱. برای تفصیل رجوع شود به: یادداشتها و اندیشه‌ها /۱٦۳

٤۲. درباب حدیث الشفاعه‌رجوع شود به‌صحیح مسلم، کتاب الایمان ۱/٧٤، صحیح بخاری، کرهل ٤/٤ —٤۸۲؛ احیاء علوم‌الدین ٤/٤٥۰؛ مقایسه شود با:

Ritter,H., *Das Meer Der Seele*/19-20

٤۳. سعیدنفیسی، جستجو در احوال و آثار عطار /۱۰۲ —۹۹، مقایسه شود با فروزانفر، شرح احوال عطار/٧٦ —٧٥

٤٤. ایضاً فروزانفر، عطار /۳۹

٤٥. ایضاً، همان مأخذ /٧۸

٤٦. سعید نفیسی، جستجو /۱۱٥ —۱۱٤ و۱٦٧ — ۱٤٥ ؛مقایسه شود با:

Ritter,H., *Philolgika*, XIV; 3-8

٤٧. برای تفصیل بیشتر درباب این نسخه و این مثنویها رجوع شود به:

Bertels, E.E., *Sufism i Sufikaia Viteratura*/371-376

٤۸. درین اواخر چاپ تازه‌یی برمبنای نسخه‌های قدیمتر به‌وسیلهٔ دکتر محمداستعلامی، در تهران نشر شده است. برای نسخه‌های قدیم کتاب و ترجمه‌های آن رک به:

Ritter, H., *Philologik*a XIV,62-76

٤۹. مقایسه شود با: لطیف‌سلک، مقدمه فواید الفؤاد (به‌زبان اردو)،طبع لاهور۱۹٦٦ /٧ —٦

٥۰. فوایدالفؤاد، چاپ مذکور /۸ —٤۲٧، ایضاً /۸۹

٥۱. برای تفصیل رجوع شود به: یادداشتها و اندیشه‌ها/٥ —۱٥٤

٥۲. برای قول ذهبی درباب وی، رجوع شود به:

Massignon, L., L' *Opera Minora*, 1963, II/140_14, *C.B.*'
Ritter, H., *Das Meer Der Seele*/972

٥۳. تذکرة الاولیاء، چاپ دکتر محمداستعلامی /٥۹٤، مقایسه شود با همان مأخذ /٥۸۳

٥٤. مناقب العارفین، جلد دوم /٥۸۲

۱۲

1- Nicholson, R. A., Mathnawī of Jalaluddin Rum, II, transl. 1926, GMS, intruduction, XIII

۲. رسالهٔ فریدون سپهسالار، طبع سعیدنفیسی /۱۷۸
۳. فروزانفر، احوال و آثار عطار /۷۱ — ۷۰
۴. رسالهٔ فریدون سپهسالار /۲۱ — ۲۰
۵. فروزانفر، مقدمهٔ معارف بهاءولد /ید —لط
۶. ولدنامه، طبع جلال همایی /۳ — ۲
۷. نفحات‌الانس، طبع لکنهو /۴۰۸
۸. مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه‌ها /۱۴۹ — ۱۴۸
۸. شرح احوال و آثار عطار /۷۰، مقایسه شود با: ۳۰ — ۱۹
۹ و ۱۰. شرح احوال و قول مؤلف درباب سماع جلاجل و دف‌وبیشه (=نیشه، نی‌چه؟)، رجوع شود به یادداشت فریتز مایر درمجلهٔ مطالعات شرقی ایتالیا RSO شمارهٔ مربوط به‌جشن‌نامهٔ فورلانی G. Furlani، ۱۹۵۷. نسخه‌یی ازین رساله مورخ سنهٔ ۸۱۶ درمجموعهٔ ایاصوفیه به‌شمارهٔ ۴۷۹۲ هست که فریتزمایر آن را ترجمه کرده است. معهذا آنچه انتساب آن را به‌شیخ کبری محل تأمل می کند این است که عین رساله با اندک تفاوت تحت عنوان مختصرفی آداب‌الصوفیه در یک مجموعه‌مربوط به شهیدعلی پاشا به‌شمارهٔ 1393 به‌پیر هرات (خواجه عبدالله انصاری)منسوب شده است. درباب نسخهٔ اخیر رجوع شود به:

Beaurecueil, in Bulletin De L' institut Francais D' Archeologie Orientale, 1960/203_239

۱۱. درباب رسالهٔ آداب المریدین و قول مؤلف درباب سماع جلاجل و دف

۱۲. افلاکی، مناقب‌العارفین، طبع تحسین یازیجی ۶۷۶/۲؛ مقایسه شود با: مقالات شمس، طبع احمدخوشنویس (عماد) /۳۴۲
۱۳. مناقب افلاکی ۱۱/۱
۱۴. ایضاً مناقب ۱۸/۱ — ۱۷ البته روایتی که راجع به‌ملاقات شیخ شهاب‌الدین سهروردی و تذکر بهاءولد در حضور خلیفه در مناقب هست باتوجه به‌اخلاق ناصر خلیفه و عدم شهرت بهاءولد در بغداد و ضعف عربیت او و مخصوصاً با توجه به‌اینکه روایت در کتب تواریخ مثل ابن‌اثیر ودیگران هم نیست به‌نظر می‌آید از مقوله روایات مبالغه‌آمیز معتقدان ومریدان درحق‌مشایخ و پیران خویش‌بوده باشد. معهذا اینکه‌در دفتر اول (بیت ۲۷۹۵) اشاره به‌دوام و بقای خلافت خاندان عباس می کند، درعین آنکه نشان می‌دهد دفتر اول می‌بایست بعد ازسال ۶۵۹ —شروع مجددخلافت اسمی عباسیان در مصر—نظم شده باشد اعتقاد مولانا رادرباره خلافت‌اولاد عباس نشان می‌دهد. خود عباسیان هم‌از آغاز خلافت مدعی بودند که خلافت آنها تا آخرالزمان دوام خواهد داشت (ابن اثیر،

الکامل ٤/٣٢٦) این اشارت مولانا دلیل بر جانبداری و اخلاص فوق‌العاده خانواده‌اش نسبت به‌خلفای عباسی نتواند بود.

۱۵. ایضاً مناقب ۱/۷۳، رسالهٔ فریدون سپهسالار/۱۳، برای اشکالی که از عبارت فیه‌مافیه برمی‌آید رجوع شود به:

A. Golpinarli, *Mevlana Calaleddin*, Hyati. Felsefesi, Eserleri, 1943/44

۱۶. مقایسه شود با: علینقی شریعتمداری، مجلهٔ یغما سال ۱۲/ ۱٦٥ — ۱٦٤

۱۷. فروزانفر، رسالهٔ تحقیق در زندگانی مولانا جلال‌الدین /۸

۱۸. فروزانفر، مقدمهٔ معارف بهاءولد.

۱۹. ولدنامه /۱۹۱، درباره وصول خبر راجع به‌واقعهٔ مغول در همین ایام به‌بغداد وخلیفه، مقایسه شود با: افلاکی مناقب ۱/ ۲۰

۲۰. یاقوت، معجم‌البلدان ٤/ ۲۰٤

۲۱. مثنوی ۳/ ۸۹

۲۲. رسالهٔ فریدون سپهسالار/ ۱۲۰

۲۳. افلاکی، مناقب ۱/ ۸۲

۲٤. مقالات شمس، نسخهٔ چاپی /۹٦ مقایسه شود با: افلاکی، مناقب ۱/ ۸۷

۲٥. رسالهٔ فریدون /۸ —۱۲۷ برای تردیدی که در اهمیت این سؤال و امکان تأثیر آن پیش آمده است رجوع شود به‌فروزانفر، رسالهٔ تحقیق.

26_Rida Tawfik, *Textes Houroufis*, GMS, IX, 270

27_ Ritttr, H., *Philologika* XI, 121 *Seq.*

28_ Nicholson, R. A., *Selected Odes*, XX

۲۹. افلاکی، مناقب ۲/ ٦٥٥

۳۰. فیه‌مافیه، طبع فروزانفر/ ۹۲

۳۱. استاد فروزانفر که در این موضع از مقالات حرف م را اشاره به‌مولانا می‌پندارد (رسالهٔ تحقیق /٦٠)، شبیه این کلام را هم از مثنوی نقل می‌کند و واقعه را اشاره به‌ملاقاتی می‌پندارد که برحسب روایت افلاکی یکبار بین شمس و مولانا در دمشق واقع شده است. اما این کلام شمس اگر در ٦٤٤ یعنی یکسال قبل از غیبت نهائی او گفته شده باشد بازشانزده سال قبل از آن سال ٦۲۸ می‌شود که مولانا در آن زمان جوانی طالب علم بوده است و کلام او برای شمس نمی‌توانسته است نقلی داشته باشد. به‌علاوه درهمان روایت هم افلاکی تصریح دارد که آن بار بین آنها گفتگوئی واقع نشد. خود شمس هم در مقالات «اول ماتکلمت» خود را با مولانا در قونیه روایت می‌کند و اگر قبل از آن در دمشق بین آنها گفتگویی رفته بود لابد در نقل سؤال مربوط به‌محمد و بایزید، آن را اول «ماتکلمت» نمی‌گفت. در مقالات شمس حرف م همه جا رمز مخصوص نام مولانا نیست در بعضی موارد به‌نظر می‌آید اشاره به‌نام محیی‌الدین بن‌العربی، محمد باشد. شباهت بین مضمون چند بیت مولانا با این عبارت که شمس از م نقل می‌کند کافی برای اثبات وقوع اشاره شمس به‌کلام مولانا نیست و در واقع مثل مواضع عدیدهٔ دیگر ممکن است فقط حاکی از اقتباس مولانا باشد از سخنان شمس چیزی که نظیرش در مثنوی بسیار است. اصل تشبیه

خلایق به‌انگور هم درکلام م (=ابن عربی) ظاهراً اشارت به‌اشتراك زید و عمرو و خاله باید باشد در حقیقت انسانیت که نظیر اشتراك خلق و حق است در وجود. برای بحث و تفصیل درین مسأله رجوع شود به بالی افندی، شرح فصوص ۱/ ۲ — ۱۰۱

۳۲. مقالات شمس /۳۰۷، ۳۰۲، مقایسه شود با: افلاکی ۲/ ۷ — ۶۷۶

۳۳. فیه‌ما فیه /۹۲

۳۴. افلاکی ۲/۶۷۴، مقایسه شود با مقالات شمس /۳۰.

۳۵. درباب اختلاف و تعارضی که بین قول سلطان ولد و کلام منقول از شمس در مقالات وی هست. رجوع شود به‌فروزانفر، رسالهٔ تحقیق در زندگانی مولانا /۷۲ معهذا اشارت شمس در مقالات صریح در مفهوم بازگشت به قونیه نیست و ممکن است اشاره به مسافرت از حلب به‌قونیه نباشد.

۳۶. رسالهٔ فریدون سپهسالار /۶۸

۳۷. فروزانفر، رساله تحقیق در زندگی مولانا /۷۶

۳۸. باکاروان حله، چاپ سوم /۲۱۱

۳۹. رحلة ابن بطوطه، طبع بیروت ۱۹۶۴/۲۹۴

۴۰. مکتوبات /۳۶

۴۱. رسالهٔ فریدون سپهسالار /۶۸

۴۲. فروزانفر، رساله /۷۹

۴۳. برای نمونهٔ این حمایت و دفاع رجوع شود به‌فصلی که مولانا در دفع مطاعن ابن‌چاوش نسبت به‌شیخ گفته است: فیه‌ما فیه، طبع فروزانفر /۹۶ — ۹۵، درباب تقلیدش از شیوهٔ محاورهٔ شیخ صلاح‌الدین مقایسه شود با: افلاکی، مناقب ۲/۷۱۸، رسالهٔ فریدون سپهسالار /۱۳۸

44_ Mevlanan' in Mektupleri, istanbul 1937, 29/34

۴۵. افلاکی، مناقب ۲/۷۱۱ — ۷۰۹

۴۶. ایضاً افلاکی، مناقب ۲/۷۳۱، مقایسه شود و نیز با:
A. Golpinarli, Mevlanad'an Sonra Mevlevilik /355

۴۷. افلاکی مناقب ۲/۷۵۹

48_ Mevlanan,in Mektuplerin 119/124-5

۴۹. افلاکی، مناقب ۲/۷۰ — ۷۶۹

۵۰. ایضاً مناقب ۲/۹ — ۵۸۷

۵۱. رسالهٔ فریدون سپهسالار /۴۳

۵۲. افلاکی، مناقب ۱/۲ — ۲۹۱

۵۳. رسالهٔ فریدون /۸۲، مقایسه شود با: مناقب ۱/۳۳

۵۴. افلاکی، مناقب ۱/۳۰۶، رساله فریدون /۱۰۷

۵۵. برای تمام متن این نامه‌ها رجوع شود به مکاتیب مولانا (*Mektuplerin*) شماره‌های /۷، ۱۵، ۳۷، ۱۳۰

۵۶. مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون، دفتر ۲ بیت ۲۶۸۴

۵۷. فیه‌مافیه، با تصحیحات وحواشی فروزانفر /۸ — ۱۹۶
۵۸. همان کتاب /۷۷ مقایسه شود با حواشی /۲۹۱
۵۹. فروزانفر، رسالهٔ تحقیق در زندگانی مولانا جلال‌الدین /۱۶۶
۶۰. تذکرهٔ دولتشاه، چاپ محمدعباسی /۲۱۸
۶۱. افلاکی، مناقب ۲/۶۴۶
۶۲. تذکرهٔ دولتشاه /۲۱۸
۶۳. افلاکی، مناقب ج ۱/۶۷ — ۲۶۶
۶۴: دربارهٔ یک شرح فارسی این غزل منسوب به محمد خاموش نوربخشی رجوع شود به: احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۲/۱۲۱۶ یک‌شرح عربی هم به‌وسیلهٔ یوسف‌بن‌الحاج حمزة‌الملطی که آن را به‌سلطان سلیم اول هدیه کرده است تألیف شده است شرحی ترکی هم به‌وسیلهٔ صلاحی عبدی (وفات ۱۱۹۶) برآن تحریر شده است. با اینهمه ممکن هست که غزل در واقع از مولانا جلال‌الدین نباشد. دربارهٔ شرحهای اخیر رک به:

Ritter, H., *Philologika* XI/157_8

۶۵. برای غزلهایی که اینجا بدانها اشارت شد رجوع شود به‌دیوان طبع فروزانفر، غزلهای شمارهٔ ۲۴۳، ۵۳۴، ۳۸، برای اشارت به قرآن و حدیث و شعر عربی، از جمله‌مقایسه شود با غزلهای شمارهٔ ۸۲، ۱۰۳، ۱۰۹، و نظایر آنها که در سراسر دیوان شمس بسیار است و حاجت به‌ذکر شمارهٔ غزل ندارد.
۶۶. فروزانفر، رسالهٔ تحقیق در زندگانی /۱۶۵

67_ Bausani, A., *Letteratura Persiana*/716_717

۶۸. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: مرزا مقبول‌بیگ‌بدخشانی، مولانای روم تمثیل‌کی روشنی‌مین (به‌زبان اردو)، لاهور ۱۹۶۱، نیز مقایسه شود با:

Schimmel, A., *Die Bildsprache Dschelaleddin Rumis*, 1949

۶۹. برای تفصیل مقایسه‌شود با: فروزانفر، مآخذ قصص‌وتمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه، تهران ۱۳۳۳
۷۰. مثل: کتاب مستطاب مثنوی الاطفال، طبع سنگی‌مصور، ۱۳۰۹ هق
۷۱. دربین کسانی که به‌شرح بیت یا ابیاتی از مثنوی پرداخته‌اند می‌توان مولانا جامی، یعقوب چرخی، شیخ محمدلاهیجی را ذکر کرد. درباب اینگونه شرحها که برابیات مثنوی نوشته‌اند رجوع شود به: احمدمنزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، مخصوصاً مجلد پنجم، در مواضع عدیده
۷۲. فروزانفر، رسالهٔ تحقیق در زندگانی، مقدمه /پ
۷۳. از آنجمله رجوع شود به‌شرح سید کاظم عصار درین‌باب، در خلاصهٔ مثنوی، دفتر اول و دوم، به انتخاب بدیع‌الزمان فروزانفر ۱۳۲۱/۱۲۷ — ۱۲۲
۷۴. مثلا رجوع شود به: طرایق الحقایق ۳/۱۰۷، همچنین‌مقایسه شود با: جلال همائی، مولوی‌نامه /۴۸۵ — ۴۷۵

۷۵. شرح اسرار /۲۲۷

76_ Carra de Vaux, *Les Penseure de L' Islam*, 5/322_323

۷۷. برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ بعضی شرح های مهم مثنوی رجوع شود به: فروزانفر، مقدمهٔ شرح مثنوی شریف ج ۱ / ده ــ سیزده، هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده‌شفق /۶ ــ ۱۶۴

Ahmed Ates, *Farsca Manzum Eseler*, Istanbul 1968 , I/139_150

شرح معروف به‌تسلاءالقلوب (!) را مؤلف به‌یادسبارزالدین شروان‌گرای بهادرسلطان از امیرزادگان قریم«کریمه» نوشته است. سید مرشد از صوفیه بیسوبه بوده است ورسالهٔ او مشتمل است برآراء صوفیه درمقامات و احوال نفوس وعمقی زیاده ندارد. نسخه‌یی از آن تحت شمارهٔ 1377 در کتابخانهٔ ملی پاریس هست رجوع شودبه فهرست بلوشه 122/3 نائیه مولانا جامی و یعقوب چرخی به اهتمام خلیل‌الله خلیلی با مقدمه و تحشیه و تعلیق در افغانستان چاپ شده است، کابل ۱۹۵۸؛ نیز مقایسه شود با:

Scarcia Amoretti, B., IL *Commento di Gami Al Primi Due Versi Del Matnavi, A. I. u. O. N. XV, N,S.*, 1965

۷۸. برای اصل قول مولانا رجوع شود به: افلاکی، مناقب ۱/۱۷۶، جهت‌داستان صدرجهان رجوع شود به: الجواهرالمضیه ۲/۱۲۴ مقایسه شود با: فروزانفر، رساله /۲۲ ــ ۱۲۱

۷۹. برای قول کسانی که قایل به‌شباهت بین این حال فنا با نیروانای بودا شده‌اند رک به:

Carra de Vaux, *Ghazali*/292

۸۰. درباب قول احمد غزالی رجوع شود به‌بوارق الالماع، طبع جیمس رابسون، لندن۱۹۳۸ /۹ ــ ۱۵۸ به‌جهت شعر حدیقه درباب نی رجوع شود به‌شبلی نعمانی، سوانح مولوی/؛ درباب ذیل سیرالعباد رجوع شود به‌عباس اقبال، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال دوم شمارهٔ۳

81_ Ritter, H., *Das Proomium des Matnawi-i Maulawi*, ZDMG 93(1939), 169-196

۸۲. افلاکی ۱/ ۳ ــ ۴۸۲

۸۳. بااینهمه، برای بررسی‌در این جنبه های فکری او می‌توان به‌بعضی تحقیقات سودمند درین باب رجوع کرد. ازآنجمله است:

AFzal Iqbal, *The Life and Thought of Rumi*, Lahore 1956; Khalifah Abdul Karim, *The Metaphsics of Rumi*, 1959

84_ Browne, E , G. , *A Parallel to the Story in the Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, of the Jewish King who Perecuted the Chrisitian, Islumica*, 1962, II, .

نیز مقایسه شود با: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱/۱۵۲ ــ ۱۴۹

۸۵. فتحعلی آخوندزاده، در نقدی که درباب مثنوی دارد خاطرنشان می کند که تمام مثنوی را از اول تا آخر مطالعه کرده است و با اینهمه از جواب اهل سبابه پیغمبران که جزئی از یک بحث طولانی است، به‌این نتیجهٔ عجیب رسیده است که «همهٔ عقاید مولوی» مخالف شرع شریف است و مولوی به‌نبوت اعتقاد ندارد. مقایسه شود با: نه شرقی،

نه‌غربی —انسانی /۲۹۱

۱۳

۱. مدت عمرش را مؤلف الجواهرالمضیه (۱/۰۱۲۰، ۹۲ سال وفریدون سپهسالار (/۱۰۱) ۹۶ سال ضبط کرده‌اند. طرفه آنست که نام او هم در روایت جواهر المضیه احمد ذکر شده است نه‌محمد.

۲. خودش درولدنامه می‌گوید: بگذر از لفظ ترکی و رومی چون توزان اصطلاح محرومی، معهذا درباب ابیات رومی (یونانی) وی و پدرش، رجوع باید کرد به:

F. Burguière - R. Mantran, Ouel Oue's *vers grecs du* XIIIe *siecle... en caracteres arabes* By Zantion, 1952/63-80

۳. افلاکی، مناقب ۷۸۶/۲

٤. فروزانفر، رسالهٔ تحقیق در زندگی /۷۰

۵. مقایسه شود با همان مأخذ /۱۷٦

٦. افلاکی، مناقب ٤٥٣/۱

۷. ولدنامه، مقدمهٔ جلال همائی /۲۵ —۲٤، برای تفصیل بیشتر درباب‌سلطان ولد وآثار او رجوع شود به:

Kramer, sultan-walad, El(1), IV; ritter., philologika, XI, 1942/229-38; Golpinarli, A., Mevlana'dan sonra mevlevilik, istanbul 1953/29-64

۸. از این منظومه نسخه‌یی متعلق به‌قرن دهم تحت شمارهٔ CR 7465 و نسخه دیگر که ناتمام است به‌شمارهٔ Add2726 درموزهٔ بریتانیاهست. دربارهٔ نسخهٔ متعلق به‌مرحوم تربیت و نسخه متعلق به‌آقای جعفرسلطان القرائی رجوع شود به: دانشمندان آذربایجان /۷ —۳۲۵، وروضات‌الجنان ۲۸۷/۱

۹. برای تفصیل حکایات‌مذکور درمتن رجوع شود به: روضات الجنان /۲۸۸، ۲۹۷، ۳۸٤

۱۰. معهذا ممکن هم هست که نام مرشد او با نام شاگردش امین‌الدین تبریزی که‌گلشن راز را هم شرح کرده است خلط روی داده باشد. دربارهٔ شرحهای‌گلشن راز رجوع شود به: محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان /—۳۳٦؛ واحمدگلچین معانی در «نسخه‌های خطی» دفتر چهارم، و نیز دفتر پنجم /۷۰٤ و بعد

۱۱. دانشمندان آذربایجان /۵ —۳۳٤

۱۲. درباب انتساب شیخ عبدالله نام نیازی به‌وی، رجوع شود به‌مجالس النفایس /۳۳٦، دربارهٔ معطرکرمانی که نیز به‌وی انتساب کرده است، رجوع شود به ریاض‌العارفین /۵۳۷؛ همچنین برای اطلاعات بیشتر مقایسه شود با: دانشمندان آذربایجان /۳۳۰

۱۳. روایت مجالس العشاق مقایسه شود با هفت اقلیم ۲۱۳/۳

۱٤. مرآة المحققین در بعضی نسخه‌ها به‌غلط به ابن‌سینا هم منسوب شده است. رجوع

شود به: یحیی مهدوی فهرست مصنفات ابن‌سینا، ۱۰۳مقایسه شود با دانش‌پژوه، فهرست دانشگاه، ۲۳۴۱/۶ همچنین‌مقایسه‌شود با: ادوارد براون، از سعدی‌تا جامی، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت /۱۶۳ برای آنچه درمتن از رسالهٔ حق‌الیقین نقل‌شد رجوع‌شود به‌مجموعهٔ معارف العوارف، شامل مرآة‌المحققین وحق‌الیقین به‌انضمام چند رساله از نور علیشاه اصفهانی و شاه‌نعمة‌الله ولی ودیگران، طبع‌تهران۱۲۸۳ ه ق.،و برای‌منقولات از مرآة‌المحققین رجوع شود به‌نسخهٔ چاپی مرآت المحققین که به‌انضمام اوصاف الاشراف و رسالهٔ چهل حدیث طبع شده است، طهران ۱۳۰۰ ه ق. از آنجمله درباب منقولات متن رجوع شودبه: حق‌الیقین /۷ — ۸،۵ — ۱۱،۷ — ۱۰، مرآة‌المحققین/۳۷،٤ — ۳٦، ۷۰ — ۵۱، ٤۵ — ۳۷، ٤۷ — ٤٦

15- Bausani, A., *Storia della Letteratura Persiana*/740

16- Bernier, *Voyages*, 1699/165; Chardin, *Voyages*/453

17- Arberry, A. J., *Classical Persian Literature*, 1958/302

اینجا به‌مناسبت اشاره به طبع ها سرپورگشتال ومقدمهٔ آن، باید اشاره کرد که این طبع را ناشر و مترجم آن «یوسف‌پورغستال طرخان مستشار وترجمان دولت و خانمان حضرت ایمپراطور آلامان در شهر آبان سنهٔ خجستهٔ هجریه ۱۲۵۲... برسم خزانة‌الثمینه و الدفینة المتینه حضرت السلطان الاعظم والخاقان‌الاکرم... محمد شاه‌بن‌عباس‌میرزا... بمثابه هدیهٔ عیدیه و موهبهٔ نوروزیه» تقدیم کرده است:

Mahmud Schabisteris *Rosenflor des Geheimnisses, persisch und deutsch herausgegeben von* Hammer Purgstall, Pesth unb Leipzig. 1838

۱۸. درباب این رسالات رجوع شود به: ابن‌یوسف، فهرست‌کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار، ۱۳۱۸ شمسی، ۶۰/۲ — ۵۵۹

۱۹. در باب تاریخ اول، رجوع شود به قول (ظاهراً) اشتباه‌آمیز هانری کوربن:

Corbin, H., *Trilogie Ismaelienne*, 1961, III/28

در باب تاریخ دوم و قول مؤلف صحف ابراهیم درین باب رجوع شود به:

Pertsch, ; *Persische Handscuriften*/830

۲۰. برای تفصیل بیشتر دراحوال لاهیجی رجوع شود به: قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، چاپ تبریز /۹ — ۳۰۶،رضاقلی‌خان هدایت، ریاض العارفین،چاپ دوم/۶۳ معلیشاه، طرایق الحقایق ۱٤۳/۲ و ۵٦/۳ — ۵۵ وکیوان سمیعی، مقدمه برمفاتیح الاعجاز، چاپ تهران.

۲۱. طرایق‌الحقایق ۱۰۹/۲، مقایسه شود با نفحات‌الانس، چاپ‌لکنهو /٤٧٠؛ ابن‌یوسف شیرازی، فهرست نسخه‌های خطی مجلس /٦ — ٦٢٣

۲۲. برخلاف اوحدالدین وی درمسأله عشق به‌مظاهرطریقهٔ رایج درنزد بعضی مشایخ عصر را انکارمی‌کند و این نکته‌یی است‌که ازجام جم او به‌خوبی پیداست. ولادتش هم باید درحدود ۶۷۳ روی داده باشد و با توجه به‌تاریخ وفات اوحدین کرمانی (۶۳۵) ملاقات آنها البته ممکن نیست. تاریخ ۶۹۷ هم که بعضی محققان دربارهٔ وفات اوحدالدین داده‌اند با شهرت وحیثیت او درعهدابن عربی وشیخ شهاب‌الدین سهروردی نمی‌سازد و اشکالهای متعدد دارد. درباب تاریخ اخیرکه به هیچوجه قابل قبول هم

نیست رجوع شود به:

Rypka.J., *History of Iranian Literature*/254

۲۳. برای تفصیل بیشتر در آثار وی رجوع شود به: کلیات اوحدی اصفهانی معروف به‌مراغی، با تصحیح و مقابلهٔ سعیدنفیسی، تهران ۱۳٤۰؛ جام‌جم اوحدی، طبع وحیددستگردی، تهران ۱۳۰۷؛ دیوان اوحدی، مصنفهٔ اوحدی سراغی، مرتبه سیدیوشع، مدرس ۱۹۵۱-

۲٤. برای احوال و آثار شاه داعی شیرازی رجوع شود به: مقدمهٔ علی‌اصغر حکمت برکلیات شاه داعی شیرازی، طبع محمد دبیر سیاقی، ۱۳۳۹: نیز مقایسه شود با: ریاض العارفین /۱۱۵ —۱۰۹؛ طرایق‌الحقایق ۳/۲۳ — ۲۲، ریحانة الادب، چاپ دوم ۲/۲۱۰ — ۲۰۹؛ شاه‌داعی خود را نه‌فقط به‌سبب انتساب به‌مرشدالدین ابواسحق مرشدی می‌خواند بلکه به‌طریقهٔ قادری و احمدی نیز خود را منسوب می‌داشت. در یک بیت منقول از قدسیات او به‌این نکته اشارت هست:

اگر چه احمدی و مرشدی و قادریم — خلیفگی طرایق گزیده‌ام به‌سمات

معهذا درباب انتساب خویش به‌شاه‌نعمة‌الله هم مکرر تصریح دارد و یکجا نیز تصریح می‌کند که اول بار به‌سلسلهٔ وی نسبت یافته است:

شدم به‌خطه کرمان وجانم آگه شد — که مرشد دل من شاه نعمة‌الله شد
مرا اگر چه بسی‌نسبت است در ره فقر — نخست جان ودلم سوی‌او سوجه‌شد

برای تفصیلات دیگر درباب وی رجوع شود به: ابن یوسف، فهرست‌کتابخانه مجلس /۷ —٤٦۵، دکتر نوربخش، زندگی و آثار جناب شاه نعمة‌الله‌ولی /٥٤ —٥۰

۲۵. درباب دو اسناد خرقهٔ او که هر دو از طریق فخرالدین عراقی و نجیب‌الدین بزغش منتهی به‌شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌شود وهمچنین در باب شیخ وی و مسایل دیگر مربوط به‌او رجوع شود به: طرایق‌الحقایق ۲/۱۵۹

۲٦ و ۲۷. ریاض‌العارفین /۷۲؛ مؤلف طرایق‌الحقایق ۲/۱۵۹، از بیست‌وهشت‌رسالهٔ او که خود وی در یک مجموعهٔ خطی داشته است بیست و سه‌رساله را نام می‌برد. هدایت مؤلف ریاض العارفین هم در عین آنکه می‌گوید «همهٔ منظومات آن جناب را ندیده» است اسامی بعضی را که ذکر می‌کند شامل نوزده کتاب و رساله است. از یک نسخه کلیات وی که به کتابخانهٔ دیوان هند تعلق دارد نیکلسون هفده رساله وکتاب را در کتاب عجب نامه (=مجموعهٔ مقالات اهدایی به‌ادواردگراندویل براون) طی مقالهٔ اهدایی خویش نام می‌برد. رجوع شود به:

T ,W. Arnold-nicholson, RA. *A Volume of Griental Studies*, *Presented to E. G. Browne*, 1922

که به‌مناسبت توافق با حروف نخستین نام براون (E.G.B_) عجب‌نامه خوانده شده است، تعدادی از نسخه‌های کلیات پیرجمالی که بعضی فقط منتخبات، و پاره‌یی از آنها نسخه‌های ناتمام است در فهرست‌های کتب خطی معرفی شده است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: ابن یوسف، فهرست‌کتب خطی مجلس /۸ —٥٤١،گلچین‌معانی، فهرست‌کتب خطی آستان قدس ۷ (۲) /۸ —٦۳۷؛ برای قول نیکلسون درباب افضل و انطباق با افضل کاشانی رجوع شود به‌مقالهٔ وی در عجب‌نامه /۳٦۹

۲۸ ــ مثل این رباعی:

می‌دان که محمد و علی همدوشند یک لقمه به‌دو دهان به هم می‌نوشند
یعنی فیضی که از خدا می‌آید باهم نوشند و پرده برخود پوشند

۱۴

۱. الملامة و الصوفیة و اهل الفتوة، تألیف الدکتور ابوالعلاء عفیفی (القسم الثانی) رسالة الملامتیة للسلمی، طبع مصر ۱۹۴۵
۲. یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم. قرآن کریم ۵/۵۳
۳. شرح تعرف ۲/۱۵۲
۴. احوال و تعالیم قدماء ملامتیه را نباید با احوال فرقهٔ بالنسبه متأخر ملامتیه در دورهٔ عثمانی اشتباه کرد. پیروان فرقهٔ اخیر نه‌فقط حمدون قصار وابوحفص نیشابوری بلکه حتی بایزید بسطامی را نیز از مشایخ خویش می‌دانسته‌اند. درین باب مقایسه شود با:
A. Bausani. *Persia Religiosa.* 1959/265-7.
۵. برای تفصیل روایات راجع به‌آنها بدانگونه که در مأخذ سریانی آمده است رجوع شود به:
Th. Noeldeke, *Sketches from Eastern History*/233-5.
۶. مقایسه شود با:
I. Golziher. *Le Dogme et la Loi*/140.
۷. هروی، طبقات الصوفیة /۱۰۶
۸. یک نسخهٔ خطی مورخ رجب ۷۶۵ هجری از این کتاب در جزو مجموعه گارت در کتابخانهٔ پرینستون هست که جان الدن ویلیامز John Alden Williams آن را با مقایسهٔ نسخه‌هایی مربوط به استانبول، پاریس، برلین، و قاهره تصحیح و ترجمه کرده است. نسخهٔ ماشین‌شده این رساله در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون به‌نشانی ذیل: P685.1958-103 محفوظ است. نیز مقایسه شود با یادداشت شمارهٔ ۴۳ فصل ۵ کتاب حاضر
۹. رسالة الملامتیة /۱۰۸ و ۱۱۳
۱۰. نفحات الانس /۸۸
۱۱. سلمی، طبقات الصوفیه، طبع پدرسن /۱۱۷، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، طبع فروزانفر /۵۰
۱۲. سلمی، طبقات، طبع پدرسن /۱۱۷
۱۳. رساله قشیریه /۵۰، همین داستان را با اندک اختلاف دربارهٔ خود او هم نقل کرده‌اند که وقتی جان می‌دادگفت چراغ را بکشید که من از زندگی نومیدگشتم چراغ از آن وارث است طبقات الصوفیه هروی /۱۰۵. حاصل روایت که پرهیز و احتیاط فوق‌العادهٔ اوست در هر دو صورت روایت، یکی است.
۱۴. هروی، طبقات الصوفیه /۱۰۵، نفحات الانس /۶۴

۱۵. نفحات /۶۳
۱۶. نفحات /۶۴
۱۷. الملامتیه /۱۰۴ مقایسه شود با سلمی، طبقات /۱۱۹
۱۸. مثنوی معنوی، طبع نیکلسون ۱/ بیت ۳۷۲۱ و ما بعد.
۱۹. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۰/۲
۲۰. الملامتیه/۹۰، مقایسه شود با سلمی، طبقات /۴۷۸
۲۱. سلمی، طبقات /۱۶۱
۲۲. عوارف المعارف /۵۴
۲۳. الملامتیه /۴۴ — ۴۲
۲۴. سلمی، طبقات /۳۷۷
۲۵. الملامتیه /۹۴
۲۶. ایضاً /۱۰۸
۲۷. ایضاً /۱۱۵
۲۸. تذکرة الاولیاء ۳۲۰/۱ — ۳۱۹
۲۹. هروی، طبقات الصوفیه /۲۲۱ — ۲۲۰
۳۰. عوارف المعارف /۵۵
۳۱. سبکی، طبقات الشافعیه ۱۹۰/۲
۳۲. به‌موجب فتوت نامهٔ ناصری کسانی چون دلاك، دلال، جولاه، قصاب، جراح، صیاد، عامل و محتکر به‌سبب آنکه در انصاف و ایثار آنها جای سخن هست چنانند که فتوت به‌آنها نمی‌رسد. جهت احوال این اصناف در نزد اهل فتوت وآنچه در فتوت‌نامه ناصری درین باب آمده است رجوع شود به:

F. Teaschner, *Der Anatolische Dichter Nasiri und Sein Futuwwatname, in Abhandlungen Für Kunde des Morgenlandes.* Leipzing, 1946.

همچنین حکایت معروف جوانمرد قصاب و قبول توبهٔ او از جانب شاه‌مردان علی (که در یادداشت‌های قزوینی، ج ۷/۲ — ۱۹۳ آمده است) نیز نمونهٔ کوششی است که اهل حرفه های مکروه کرده‌اند برای درست کردن رابطه یی با فتوت. اصرار اهل ملامت در التزام کسب و کار بازار هم که چندان با توکل افراط‌آمیز بعضی از صوفیه توافق ندارد تعلق آنها را به‌طبقات محترفه نشان می‌دهد. اهمیتی هم که ملامتیه برای سلمان قایل بوده‌اند نشانی دیگرست بر ارتباط آنها با طبقات پیشه‌وران. مقایسه شود با:

Molé, M., *Autour du Daré Mansour, REI,* 1959, 27

درباب ارتباط اهل فتوت با اصناف پیشه‌وران رجوع شود نیز به:

L. Massîgnon, *La "Futuwwa" ou "Pacte d'Honneur Artisanal", Opera Minora,* I/396-417.

۳۳. در شرح مثنوی شریف، جزو دوم از دفتر اول /۷۳۰ گفته شده است که ابوالعلاء عفیفی، مذهب ملامت را با فتوت ورسوم عیاران مرتبط می‌شمارد و این عقیده به‌نظر نویسندهٔ آن شرح، درست نمی‌آید زیرا فتیان به‌اعمال خود می‌نازیدند وملامتیان نیکی خود را پنهان و

بدی را آشکار می‌ساختند. معهذا این اشکال که برتصور ارتباط بین طریقهٔ فتوت با شیوهٔ ملامتیان وارد شده است ظاهراً وجهی ندارد چرا که اهل فتوت نیز مثل ملامتیه دعوی را نکوهیده می‌شمرده‌اند. از جمله در رسالهٔ فارسی تحفة‌الاخوان در فتوت، که نسخهٔ آن در مجموعهٔ شمارهٔ ۱۴۴۶ کتابخانهٔ حمیدیه هست، درباب نهم، مؤلف تصریح می کند که دعوی، «معظم آفات فتوت» است و حتی «مفاخرت و مباهات» هم که «به دعوی نزدیک باشد لکن کمتر وضعیف‌تر از آن بود» از «کلیات آفات فتوت» و از «قوادح مروت» بشمار است. سلمی هم از قول ابوبکر وراق نقل می کند که «کان‌الفتیان فی‌الزمن‌الاول یمدحون الاخوان و یذمون انفسهم فالیوم یمدحون انفسهم و یذمون اخوانهم وکانوا یختارون للاخوان التنعم والراحة و لانفسهم الشدة والمکابدة و الان یختارون للاخوان الشدة ولانفسهم التنعم والراحة (F. Teaschner, Der Islam, 24) و این قول سلمی نشان می‌دهد که اصل فتوت مبنی بر اجتناب از خودستایی و دعویست نه عکس آن. به علاوه این قول ابوحفص حداد که خود از مشایخ ملامتی است واز باب اندرز به‌یک تن از یاران می‌گوید: «اگر جوانمرد باشی باید که در روز مرگ سرای تو جوانمردان را اندرز و عبرت باشد» (سلمی، الملامتیه /۱۱۸) نیز خود حاکی از ارتباط دیرینه بین ملامتیه و فتیان است و اینهمه، تردیدی را که درباب ارتباط بین این دو طریقه رفته است، بیوجه نشان می‌دهد.

۳۴. الرسالة القشیریه /۱۶، شعرانی، طبقات‌الکبری /۱۰۴، کشف‌المحجوب /۱۴۹، مقایسه شود با:
R. Hartmann, *Futuwwat und Malama, In ZDMG*, 72/197.

۳۵. هروی، طبقات الصوفیه /۱۹۵

۳۶. ایضاً، طبقات الصوفیه /۱۹۹، مقایسه شود با ۸ —۱۹۷

۳۷. تاریخ گرایش ناصر خلیفه را به‌طریقهٔ فتوت، کاتب چلبی ۵۷۸ نوشته است اما ظاهراً چنانکه از مرآة‌الزمان ابن‌جوزی و بعضی مآخذ دیگر برمی‌آید در حدود سنهٔ ۵۹۰ هنوز در طریقهٔ فتوت نفوذ بسیار نداشت چنانکه در آن زمان رأس فتیان در بغداد هنوز کسی دیگر بود. با اینهمه در حدود ۵۹۹ که خلیفه سراویل فتوت را برای الملک‌العادل فرستاد ناصر در رأس تمام تشکیلات فتوت بغداد بود. چنانکه نیز ظاهرا مقارن همین اوقات بود که برای شهاب‌الدین غوری سراویل فتوت از جانب خلیفه ارسال شد. نقشه‌های ناصر خلیفه استفاده ازین نیروی قابل ملاحظه را ازمدتها قبل ازسنه ۶۰۴ وجههٔ همت کرده بود اما درسنهٔ ۶۰۴ ظاهراً در تشکیلات فتوت و اصول آن از طرف خلیفه تجدید نظرهای قابل ملاحظه شد و نیز رجوع شود به:
C. Cahen, *Oriens* 1953 6, I/18-22.

۳۸. مقایسه شود با ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم /۱۷۷

۳۹. بدایع‌الوقایع ۱/۶۷۱

۴۰. مجالس النفایس ۱/۲۶۵

۴۱. یادداشتهای قزوینی ج ۴/ ۹۰

۴۲. طرفه آنست که استاد نفیسی با آنکه کنزالحقایق را به‌قرن هشتم و نهم منسوب می‌دارد

شخصی را که شاعر از وی به‌عنوان امیرالمؤمنین وغازی یاد کرده است با امیر منکوجک غازی که بقول وی در حدود ٤٦٤ حکومت ارزنجان داشت منطبق می‌کند (جستجو در احوال و اشعار عطار/ ۱۲۱). اینکه ممدوح این منظومه را با امیر تغلق تیمور امیر خوارزم که ابن‌بطوطه هم از او یاد می‌کند بتوان تطبیق کرد نیز به‌خاطر بعضی رسیده است و البته محل تأمل است. درباب پوریای ولی و اخبار راجع به‌او رجوع شود به: یادداشتهای قزوینی ٤/ ۹۱ — ۸۸ پرتو بیضائی، تاریخ ورزش باستانی ایران، ۱۳۳۷ / ۱۱۵ — ۱۱۱، همچنین مقایسه شود با:

Piemontese, A., *La Leggenda del Santo-Lottatore,...,* AAUON, XV (N.S.) 43. J. K. *Teufel, Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-' Hamadani,* Leiden 1962, 78.

مقایسه شود نیز با روضات الجنان، حافظ کربلائی / ۷۱

٤٤. اصل قطعه بدینگونه است:

چه پرسی چه می‌بایدت وقت مرگ — به‌جز وصل جانان چه می‌بایدم
جدایی مبادا مرا از خدای — دگر هر چه پیش آیدم شایدم

لطایف الطوایف، باهتمام احمدگلچین معانی / ۲۷٤

٤٥. برای تفصیلات بیشتر درباب زورخانه ورسوم پهلوانی رجوع شود به مقالهٔ ذیل:

Piemontese, A., *L' Organizzation della Zurkane...* Idem, *il Capitole sul Pahlavan, AIKON,* XIV, XVI(N. S)

٤٦. برای مندرجات این رساله و تعالیم و عقاید متداول بین اصناف نساج و سقا و سپاهی رجوع شود به:

Michel Gavrilov, *Les Corps de Metiers en Asie Centrale in R.E.I.* 1928; L. Massignon, *Etudes sur les Corporations Musulmanes Indo-Persanes, in REI,* 1927

۱۵

۱. برای سابقهٔ استعمال این لفظ رجوع شود به‌ارزش میراث‌صوفیه چاپ سوم / ۲٦۲؛فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۰/۲

۲. قول کسانی که عنوان «فقیر» را از نام سریانی یک عده از راهبان دوره‌گرد مأخوذ می‌دانند از جمله‌قول مذکور در مأخذ ذیل:

Tor Andrae, *Muhammad*/216.

به‌نظر مقبول نمی‌آید، قدیمیترین اشاره به‌یک همچوفرقه سریانی در روایات مربوطبه‌قرن ششم مسیحی آمده است. درصورتیکه فقرای مانوی و بودایی از مدتها پیش از آن در ایران و بین‌النهرین وجود داشته‌اند. به‌علاوه در نظر مسلمین مظهر فقرواقعی شخص

پیغمبر بوده است، و فرق است بین فقر محمدی و فقر عیسوی.
۳. درباب بنی‌ساسان و مآخذ آنها رجوع شود به‌مقالهٔ نگارنده درباب ملاحظات راجع به‌تاریخ ایران کمبریج، مجموعهٔ نه‌شرقی نه غربی، انسانی/ ۴۳۰ —۴۲۹
۴. افلاکی، مناقب‌العارفین، طبع تحسین یازیجی ۲/۶۳۱
۵. منطق‌الطیر، چاپ دکتر مشکور/۲۴۳ — ۲۴۱
۶. افلاکی، مناقب ۲/۵۹۶
۷. ایضاً ۱/۴۱۲
۸. ایضاً ۲/۷۵۵
9. H. Ritter, *Philologika, Oriens,* 12.
۱۰. H. Ritter, *Op. cit.* مقایسه شود با: دکترحمیدزرین کوب، «معرفی یک نسخه خطی درباب قلندران» مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد، تابستان ۱۳۵۳/۳۸
۱۱. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:
H. Ritter, *Op. cit.*
۱۲. این طرز بیان از قدیم جزو عقایدمنسوب به‌قلندران بوده‌است. از جمله در رباعی مشکوک ذیل که منسوب به‌ابوسعید ابوالخیرست ودر صحت ضبط آن نیز تردید هست این‌اندیشه انعکاس دارد:

تـا مدرسه و منـاره ویـران‌نشود — ایـن کـار قلنـدری به‌سامـان نشود
تا ایمـان کفـر و کفـر ایمان نشود — یک بنده حقیقة (!) مسلمان‌نشود

رك به:
H. Ethé, *Sitzungberichte der K. Bayr. Akad. der Wiss, Phil-Hist. Kl.,* 1875, II, 157.

۱۳. ابن بطوطه، سفرنامه /۲۳ —۲۲
۱۴. تمام این جزئیات را ازقصیدهٔ تقی‌الدین که درفوات‌الوفیات ابن شاکر الکتبی، طبع محمد محیی‌الدین ۲/۱۱۶ —۱۱۵، آمده است می‌توان استنباط کرد. مقایسه شود با فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۲/۵ —۷۳۴
۱۵. ابن بطوطه /۳۹۶
۱۶. نفیسی، جستجو /مد.
17. L. Massignon, in, *REI.* II/304-5.
۱۸. روضات الجنان /۴۶۷ مقایسه شود با: ۵۹۶
۱۹. حدیقة الشیعه /۵ —۶۰۴
۲۰. مناقب ۱/۸ —۴۶۷
۲۱. فواید الفؤاد /۳۱
۲۲. ابن یوسف، فهرست سپهسالار ۲/۶۵۶
۲۳. نصرالله فلسفی، زندگی شاه‌عباس ۲/۳۲۸
24. Cf. Lambton, A.K.S., *Islamic Society in Persia,* 1920.
۲۵. برای تفصیل رجوع شود به یعقوب‌خان انجدانی، ملخص تاریخ نو، نگارش و تلخیص

ابراهیم دهگان، اراك /۱۳۳۱

۲۶. حدیقة الشیعه /۵۸۲

۲۷. طرایق الحقایق، چاپ دوم ۱/۵ —۴۴۲

۲۸. فواید الفؤاد /۷

۲۹. ایضاً /۸۱

۳۰. نفحات الانس /۱۵

۳۱. برای متن اشعار رجوع شود به«رسالهٔ لعل شهباز قلندر»، به‌قلم ن. ب. گ. قاضی، نشریهٔ مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌یی، تهران ۲۷/۱۳۵۲ —۲۳. اینکه سیدجلال سرخ را بعدها با لعل شهباز قلندر، شیخ بهاءالدین زکریا و شیخ فریدالدین چهار یار خوانده‌اند (اعجاز الحق قدوسی، تذکرهٔ صوفیای پنجاب /۱۰۱) —نیز ظاهراً حاکی از تلاش جلالیه و قلندران است که‌سی کوشیده‌اند مشایخ طریقهٔ خود را با سلسله‌های مشهور و رسمی مربوط کنند.

۳۲. اعجاز الحق قدوسی، تذکرهٔ صوفیای پنجاب (به‌زبان اردو)

۳۳. نسخه‌یی ازین رساله جزو مجموعهٔ گارت به‌نشانی 12W در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون هست. درباب سایر آثار منسوب به‌مخدوم جهانیان که در عین حال معرف ادوار مختلف از فعالیت صوفیانهٔ اوست رجوع شود به: اعجاز الحق قدوسی، تذکرهٔ صوفیای پنجاب /۲۲۸ —۲۲۵

34. Flugel, *Handschriften*, I/526, No 529.

۳۵. برای تفصیل در باب نسخه‌یی ازین رساله که سابقاً متعلق به ژوکوفسکی بوده است، رجوع شود به:

E.E. Bertels, *Sufism I Sufiskaia Literatura*, Moskva 1965, L. 441_442.

۳۶. *Census of India*/195، مقایسه شود با مأخذ مذکور در شمارهٔ قبل. این احوال جلالی‌ها در عین حال یادآور نمایش های کرامات‌آمیز و اقداماتی از مقوله چشم بندی و مارافسائی‌است که درویشان دوره‌گرد مراکش و الجزیره هم —که خود به‌اولاد موسی وبنی‌عباس معروف هستند —انجام می‌دهند. مقایسه شود با:

Depont-Coppolani, *Les Confreries Musulmanes*/367_8.

۳۷. ریاض العارفین /۴۱۴

۳۸. طرایق الحقایق چاپ سنگی، جلد سوم، (وصل ششم) /۷۶

39. W. Iwanow, *The Truthworshippers of Kurdistan*, Bombay 1953/62.

۴۰. درباب این چهارده خانواده رجوع شود به شیروانی، بستان السیاحه /۱۰۳، مقایسه شود با آنچه در یک مجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج به‌شمارهٔ Add 3248 آمده است، نیز رجوع شود به:

Browne, E. G., A *Catalogue of Persian Manusctipts in the Library of the University of Cambrtdge*, 1896/420.

۴۱. منتخباتی ازین رساله را ایوانف در مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق که عنوانش در یادداشت شمارهٔ ۳۹ درفوق گذشت، نقل کرده است.

۴۲. این رسم ممکن است در اصل چیزی از نوع همان تمهیدی بوده باشد که ابن‌تومرت در تعلیم نماز به‌قبایل بربر به‌کار می‌برد، رجوع شود به‌مقالهٔ نگارنده تحت عنوان «ابن تومرت، مهدی مغربی»، درمجموعهٔ نه شرقی، نه‌غربی - انسانی /۱۳۵

۴۳. حجة بلاغی، مقالات الحنفا/۱۷۸

۴۴. درباب مآخذ احوال و اقوال خاکساریه رجوع شود به‌ارزش میراث صوفیه /۲۶۲ — ۲۶۱، نیز مقایسه شود با:

R. Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens,* Wiesbaden 1965.

گزیدهٔ نکته‌ها

